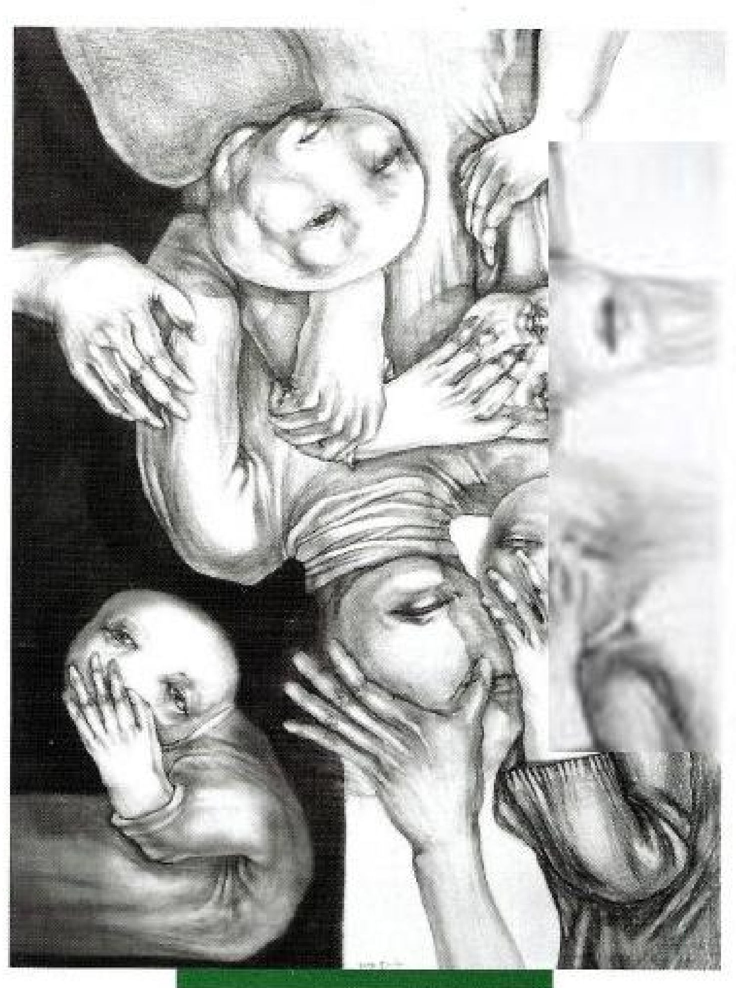
سورية

الدولة المتوحِّشة



ميشيل سورا

تقديم
د. برهان غليون
د. جيل كيبل

ترجمة
أمل سارة
مارك بيالو



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

تتقدم عائلة ميشيل سورا
بالشكر للدكتور زياد ماجد على جهده
واهتمامه وملاحظاته حتى صدور هذا الكتاب

سورية
الدولة المتوحِّشة

ميشيل سورا

ترجمة
أمل سارة
مارك بيالو

تقديم
د. برهان غليون
د. جيل كيبل



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ المكتب الرئيسي:
رأس بيروت، المنارة،
شارع نجيب العرداتي
ص.ب: ٥٢٨٥ـ١١٣ حمرا ـ بيروت
١١٠٣٢٠٣٠ ـ لبنان
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧
محمول: ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com

بيروت ـ مكتبة
السوليدير، مقابل برج الغزال،
بناية المركز العربي
هاتف: ٠٠٩٦١١٩٩١٨٤١

القاهرة ـ مكتبة
وسط البلد، ٢٢ شارع عبد الخالق ثروت
هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥

الاسكندرية ـ مكتبة
عمارة الفرات،
٢٤ شارع عبد السلام عارف
هاتف: ٠٠٢٠١٢٠٥٢٨٩٦٨٥

الدار البيضاء ـ مكتبة
٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع
مولاي إدريس الأول
هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧

تونس ـ مكتبة
١٠ نهج تانيت، نوتردام،
قبالة وزارة الخارجية
هاتف: ٠٠٢١٦٥٠٨٣٠٥٥٤

اسطنبول ـ مكتبة
حي الفاتح، شارع الخرقة الشريفة،
المتفرع من شارع فوزي باشا
هاتف: ٠٠٩٠٥٥٣٦٩٥٣٤٧٧

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

سورا، ميشيل

سورية: الدولة المتوحِّشة/ ميشيل سورا؛ ترجمة أمل سارة ومارك بيالو؛ تقديم برهان غليون وجيل كيبل.

٣٦٧ص.

ببليوغرافية: ص ٣٥٧ ـ ٣٦٧.

ISBN 978-614-431-138-7

١. سورية ـ السياسة والحكومة. ٢. الإرهاب. أ. سارة، أمل (مترجم). ب. بيالو، مارك (مترجم). ج. غليون، برهان (مقدم). د. كيبل، جيل (مقدم). هـ. العنوان.

320

لوحة الغلاف للفنانة رندا مداح؛ عائلة ميشيل سورا تشكرها عليها.

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٧

المحتويات

القسم الثالث
السكان والدولة والمجتمع

القسم الرابع
التكوين المديني للسياسة

تقديم

د. برهان غليون

دعاني التقديم للترجمة العربية لكتاب ميشيل سورا **الدولة المتوحشة** إلى العودة إلى نصوصه التي نشرت في الثمانينيات، ووجدتُ فيها، مع مرور الزمن، وثيقة أنثروبولوجية وتاريخية نادرة تفسر الآليات والمبادئ الأولى لتأسيس نظام الأسد وعمله، وأساليب حكمه، وتعاملاته مع الرأي العام السوري والعالمي، التي لم تتغير كثيراً منذ تأسيسه في بداية السبعينيات. وعلى الرغم من مرور عقود على تأليفه، بل بالأحرى بسبب ذلك، يقدّم لنا هذا الكتاب، ربما أكثر من أي كتاب آخر حديث، مفاتيح أساسية للإجابة عن سؤال: لماذا وصلت سورية إلى الوضع الكارثي الذي تعرفه اليوم؟

لم تخدع شعارات التقدّمية والاشتراكية والعداء للإمبريالية التي كان يظهرها نظام الأسد ميشيل سورا، واكتشف، منذ مقالاته الأولى، بحدسه الرهيف، أنه لا يوجد عند الأسد مشروع آخر، لا بناء أمة ولا بناء دولة ولا إقامة عدالة اجتماعية، وإنما بناء سلطة، وتأمين وسائل القوة الكفيلة بالدفاع عنها. وفي هذا السياق اكتشف مفهوم العصبية الخلدوني الذي قاده إلى رؤيةِ ما لم يَرَه الآخرون من زملائه الباحثين الغربيين، والإضاءة على وقائع سوف تظهر أهميتها وصحّتها بعد عقود. فالعصبية في نظر ابن خلدون هي الشرط الأوّل من شروط التداول الطبيعي على السلطة، أو نشوء «ملك» جديد، من بين ثلاثية: العصبية والدعوة والملك. فمن دون عصبية تلحم الأفراد وتحوّلهم إلى جماعة متّحدة وقادرة على التصرّف على مسرح التاريخ كقوة متماسكة، لن يكون للسلطة عصب، أي اتساق

يشدّ أركانها إلى بعضها، ويؤمّن إرادة القوة والتضحية التي يحتاج إليها كسب الصراع. أما الدعوة فتأتي بعدها من أجل إضفاء شرعية على كفاحها ومعركتها، وهي مجرد دعوة لا تستدعي حتمية الالتزام بها، أو هي بالأحرى وعد كوعد السياسيين لأنصارهم في زمن الانتخابات. وهذا ما كانت تعنيه الأيديولوجية القومية والاشتراكية التي تمسّك بها النظام في مراحله الأولى، وتخلّى عنها صراحة فيما بعد، قبل أن يتركها تذبل وتموت من تلقاء نفسها، وكذلك الحزب الذي حمل رايتها وشعاراتها. لكن الهدف من هذا وذاك هو «المُلك»، أي بمصطلحاتنا السلطة والحكم، فهو الغاية الأساسية. ليست العصبية هدفاً بحدّ ذاتها، إنما هي شرط لإنتاج العنف، الذي هو سيف السلطة، ومن دونه لا قيمة لدعوة ولا وجود لمُلك. لذلك كما كان طلاب السلطة والملك في التاريخ الإسلامي القديم يعرفون أن سلطتهم لن تستقيم وتستمر إلا بالشوكة، أي التفوّق في استخدام العنف لردع الطامحين الآخرين وثنيهم عن التنافس على الحكم، كان الأسد الأب يدرك أنه لن يستطيع أن يفرض نفسه على خصومه ومنافسيه وتأسيس سلطة تابعة له سوى بتوفير هذا العنف المنتج لشوكة من خارج الدولة التي يسعى إلى السيطرة عليها، وبالتالي من دون إعادة إحياء العصبية التي هي ـ بالتعريف ـ تضامنات أهلية أولية آلية. فهي وحدها القمينة بأن توفر له العنف البدائي الأول الأعمى، والجاهز، والخارج عن القانون، والمرتبط مباشرة بعلاقة من خارج الدولة والسلطة نفسها. حقيقة العصبية، في ما وراء وهم القرابة الذي يحرّكها، مذهبية كانت أم قبلية، هي المرجل الذي يقطر فيه العنف الضروري لفرض الشوكة والهيبة والذي يشكل القبض على الدولة جائزتها الأولى.

هذا ما يفسّر أنّ الدولة السورية التي انتزعها الأسد بالقوة الانقلابية لم تعد دولة السوريين المؤسّسة لتنظيم شؤونهم العامة ورعاية مصالحهم وضمان أمنهم الفردي والجماعي، وأصبحت خلال أشهر معدودة دولة الأسد القائمة لتنظيم شؤون ملكه، وتثبيت أركانه، ورعاية مصالح عصبيته، وضمان توسّع نفوذ أصحابها وأمنهم. كانت هذه السلطة التي نشأت على أساس العصبية وسيلة لتبديل طبيعة الدولة نفسها وأسلوب

عملها وأهدافها وغايتها. وكي تستطيع أن تتعزز وتستمر، لم يكن أمامها إلا التوسّع في إنتاج العنف لردع خصومها ومنافسيها، وأولهم الشعب نفسه الذي فقد دولته، من **جهة**، والتفنّن في التغطية على حقيقة أهدافها وغاياتها والمصالح التي تخفيها، بتطوير أشكال غير مسبوقة من الخداع والغش والتحايل على الرأي العام المحلي والعالمي والتستّر على الحقيقة، وما يترتب على ذلك من تحويل الانتهازية والوصولية والازدواجية والرياء والكذب والتلوّن بكل الألوان إلى الفضيلة والوسيلة الوحيدة للتعايش والاستمرار والنجاح في الحياة العامة والخاصة من **جهة ثانية**.

هكذا بقي العنف والتوسّع في إنتاجه وتنويع أشكاله وأجهزته العامل الثابت ودائم الحضور في سياسة النظام وتعامله مع كل الأطراف الداخلية والخارجية، العنف الجسدي والروحي والفكري والسياسي والعسكري، وذلك بموازاة تحوّل هذا «الملك» نفسه من «ملك سياسي» إلى «ملك وراثي»، وتطابق السياسة والحرب بحيث لا يمكن تمييز إحداهما عن الأخرى ولا فصلها عنها. وبالمثل ربما لم يبلغ نظام في التاريخ، مستوى من التفنّن في تطوير وسائل الخداع، مستعيناً بالتقنيات الإعلامية والتواصلية الحديثة، لقلب الحقائق، وتزوير الواقع، والتهرّب من المسؤوليات وتحويل الضحية إلى جلّاد والسارق إلى قاضٍ، ما بلغه نظام الأسد. كان تسليط الضوء على الواقع والحديث عن الحقائق البسيطة، كما هي، أكثر ما يخشاه النظام ويسعى إلى إخفائه، لدرجة أصبح معها إنكار الحقائق بشكل فج ومباشر فناً قائماً بذاته. وهذا بالضبط ما أوقع بميشيل سورا وجعل من هذا النصّ الذي بين أيدينا اليوم من أغلى النصوص التي كتبت في التاريخ الحديث لأنه كلف كاتبه حياته. لقد كان كشف حقيقة النظام العميقة، أي واقع اختطاف الدولة من السوريين كشعب وكأفراد، وتحويلها إلى أداة للسيطرة وإنتاج العنف وتعميم الأكاذيب وتشويه الحقائق المستخدمة لإخضاعهم وتجريدهم من إنسانيتهم، يعني موته. ما كان يحرص النظام على إخفائه ويخشى أن يطّلع عليه الناس هو ببساطة أنه كان يلعب لعبة مزدوجة ويبني من خارج الدولة والقانون وضدّهما دولته وقانونه الخاصّين، دولة الأسد وقانون العصبية، ويقوّض أسس الدولة السياسية القائمة ويحضّر لاستعمارها من الداخل

ووضع مواردها في خدمة سلطته وأجهزته وحاشيته وأتباعه. ولذلك كان الكشف عما يجري ورؤية الوقائع كما هي، سواء أجاءَ على يد مثقفين أم سياسيين أم باحثين من نوع سورا يشكّل هوساً دائماً للنظام.

يكاد ميشيل سورا يختصر في دراسته للطريقة التي واجه بها نظام الأسد انتفاضة الثمانينيات هذه، وتحويل الاحتجاجات المدنية والنقابية إلى مواجهة بين السلطة وجماعة الإخوان المسلمين، تاريخ حروب النظام السوري جميعها التي واجه بها الاحتجاجات والانتفاضات التي لم تتوقف، وكانت رداً على عملية تجريد منهجي للناس من حقوقهم وتحويل الأفراد إلى غرباء في وطنهم وأصفار في كل ما يتعلق بتقرير مصيرهم، وإخراج الشعب من السياسة والدولة والثقافة معاً، وتحييده. وكانت آخر هذه الاحتجاجات وأقواها انتفاضة النفس الأخير التي قادتها النقابات السورية في نهاية السبعينيات من القرن الماضي قبل أن تدفن حية.

فلا تكاد تختلف استراتيجية الحرب التي يخوضها نظام الأسد الابن اليوم للردّ على الثورة التي فجّرها السوريون لاستعادة هويتهم كشعب، وكسر قيودهم، وفرض الاعتراف بوجودهم وحقوقهم على سلطة «أجنبية»، لا تختلف عن أي سلطة احتلال، كثيراً عن تلك التي عرض فصولها ووصفها وحلّل آلياتها ميشيل سورا منذ ما يقارب الأربعة عقود، لا في خططها ولا في أساليبها ووسائل القمع والتحايل السياسي والإعلامي التي لم تتغير. فكما في كل مرة، لا يعرف نظام الأسد رداً على أي تظاهرة من تظاهرات الناس لتأكيد وجودهم وحقوقهم، مهما كانت، سوى اللجوء إلى العنف ورفض الحوار والسعي إلى إنهاء النزاع بحمّام دم، يشكّل في نظره درساً بليغاً يعزّز شوكته ويكسب النظام، كما يعتقد قادته، عقوداً جديدة من الاستقرار، ويردع الشعب لسنوات عن محاولة الخروج عليه أو المطالبة بحقوق غير ما يريد النظام نفسه أن يقدّمه له. فالمشهد لم يتغيّر: الشعب ذاته، المغلوب على أمره، في تعدّده وانقساماته وتشظّيه وحيرته وخوفه، والقتلة ذاتهم، بخطابهم العنصري والدموي وحماقتهم، وتحايلهم على القانون، واستعداداتهم للذهاب حتى الخراب الشامل، من أجل تأكيد حقّهم الحصري في السلطة، واستخدامهم الدولة مطيّة لمصالحهم ومآربهم الخاصة، ورفضهم أي حوار أو تفاوض أو مشاركة أو تقاسم للسلطة مع أي

طرف كان، وجاهزيّتهم للتعامل مع أي قوّة أجنبية تخدم بقاءهم، والمراهنة على قدرتهم على خداع الدول والمتاجرة بقضية التطرف، واختلاقها إذا لزم الأمر، ومن ضمن ذلك التلاعب بالحركات الإسلامية واستثمار خوف الدول الكبرى من الإرهاب واستخدامه كوسيلة لإعادة الاعتبار لحكم الاستثناء والإقصاء. ما يحصل اليوم هو تماماً ما حصل بالأمس من قتل وإبادة ودمار وتهجير وتشريد، كل ما هنالك أن ما جرى منذ أربعة عقود على نطاق مدينة حماة، يجري اليوم على نطاق سورية بأكملها وبعنف منفلت أكبر، فتتحول المجزرة في حماة في الثمانينيات إلى حرب إبادة جماعية في العقد الثاني من القرن الواحد والعشرين.

لذلك، في أكثر من جانب، يفضح هذا الكتاب سياسة الأسد الذي امتهن القتل والكذب طريقة للحكم، ويشكّل وثيقة اتّهام فعلية ضدّ نظام كان ولا يزال المنتج الرئيس للعنف الخارج عن القانون، والموزّع له في سورية والعالم، والموظّف لنتائجه داخل البلاد وخارجها...

إذا كنا نحتفي اليوم بميشيل سورا الباحث من خلال إعادة نشر هذا النص الذي استبق الأحداث في تحليلاته واستنتاجاته، فذلك لأنه نجح في أن يكشف لنا عن العلة الرئيسة لهذا النظام وأصل فساده وعنفه، والخراب الشامل الذي قاد إليه المجتمع والدولة اللتين أطبق عليهما، وهو النظام الذي بقي، بالنسبة إلى معادلته الكبرى، هو ذاته من دون تغيير على الرغم مما طرأ عليه من تبدّلات. وهذه المعادلة هي حكم القوة التي جعلت من السلطة عدواً للشعب وحوّلت الدولة إلى أداة لقهره، بدل أن تكون مركز تنظيم شؤونه وتجاوز تناقضاته وحلّ مشاكله. هذا ما أدركه سورا، بنظره الثاقب، وجعله يكتشف قصور المفاهيم والنماذج المعرفية السائدة في وقته، وهو ما دفعه إلى ترك مكتبه في مركز البحث والذهاب إلى الميدان والاقتراب ما أمكن من موضوعه، والتفاعل معه وتحسّس فرادته وأصالته، على الرغم من المخاطر الجاثمة والتهديدات. وهذا ما جعله يتلمّس مناهج جديدة، في البحث في مجتمعات الشرق، تتجاوز ما كان سائداً في زمنه من التركيز على تحليل الخطابات وتفكيك الأيديولوجيات والأفكار والتيارات المتضاربة، ويكتشف أنه، في ما وراء التصوّر السائد لمظاهر التقدّم التاريخي العالمي

الشامل، الثابت وفي الطريق الواحد المرسوم، توجد نماذج وتشكيلات سياسية واجتماعية هي تعبير عن مآزق وخرّاجات ودمامل ومهاوٍ قاتلة لا يدرك حقيقتها إلا من يعيشها من الداخل، ويدفع ثمن اقترابه منها. ومع ذلك، يخطئ من يعتقد أن حديث سورا عن العصبية يعني إثارة الطائفية. فليس لهذا المفهوم عند الباحث سورا أهمية إلا بما هو وسيلة لتحليل آلية تكوين السلطة وممارستها، حيث تشكل العصبية، بوصفها منبعاً للعنف البدائي الخارج عن القانون، السبيل الذي لا غنى عنه لإقامة سلطة هي نفسها خارجة على الدولة وقائمة فوقها. ومن المنطقي أن يتضمّن هذا العنف المنتج خارج إطار القانون، والمؤسس لسلطة مقوّضة للدولة وسالبة لسيادتها، في داخله، وهو ثمرة تضامن آلي، أي لاعقلاني، خصائص ونقائص السلطة التي ولّدها، وأن يحول دون بناء دولة هي بالتعريف سلطة قانون وعقل، أي رشد...

قبل أن يسافر في رحلته الأخيرة إلى لبنان، ليلقى مصرعه غيلة، على يد جلاوزته، جلسنا معاً، نحن شلة من أصدقائه السوريين، كما جرت العادة كلما عاد من رحلاته إلى لبنان. لم يكن قلقاً، بالعكس كان واثقاً من نفسه وفرحاً بعودته، ومتمسكاً بالمضي قُدُماً في مشروعه لسبر غور المخاض الاجتماعي والسياسي العنيف الذي اكتشفه في سورية ولبنان، كما لو أنه وقع على كنز. كان ميشيل واحداً منا، لا يجمعنا معه توافق الرؤية والتحليل فحسب وإنما، أهم من ذلك، الالتزام الأخلاقي تجاه شعوب تلك المنطقة التي لم تسعفها مدنيتها وحسّها الحضاري الرفيع في تجنّب محن الطغيان والحروب والاعتداءات الداخلية والخارجية. في هذا السياق كتب سورا نصوصه المتضمّنة في هذا الكتاب ونشرت في الوقت نفسه نصوصي حول «الحرب الأهلية في سورية» و «تدمير المجتمع السوري» ثم **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة**. هذا الالتزام الأخلاقي المشترك تجاه من يعانون الاستبداد ويدفعون أكلافه الباهظة، وما يعنيه من رفض التسليم لابتزاز القوة، هو الذي قادنا إلى التصادم مع سلطة سمّاها ميشيل سورا عن حق متوحشة، كما فعل ويفعل ملايين السوريين منذ ست سنوات في كل مدينة وقرية، بعد أن حُرموا من أي خيار. كان هامش المبادرة بالنسبة إلى جميع هؤلاء قد أعدم إلى درجة لم يعد من الممكن

فيها تأكيد هوية الإنسان من دون القبول بركوب المخاطر كلها والعمل على حافة الهاوية. قامات مثل ميشيل سورا والأب دالوليو وغيرهم من الباحثين والإنسانيين الذين تبنّوا قضية الشعب السوري، واختلطت دماؤهم بدماء السوريين، ليست شهادة على عظمة الشعور بالواجب والمسؤولية الأخلاقية فحسب وإنما هي أيضاً فداء لحريتنا وكرامتنا جميعاً، وإنقاذ لإنسانيتنا في مواجهة الهمجية. فليكن هذا التقديم المتواضع للكتاب مناسبة لتوجيه التحية والامتنان منا جميعاً لأرواحهم الزكية.

٨ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١٦

مقدمة الطبعة الثانية

د. جيل كيبل

في ربيع سنة ١٩٨٥ أمضى ميشيل سورا بضعة أيام في باريس، وكان ينام على كنبة في غرفة المكتبة في بيتي. وفي يوم ٢١ أيار/مايو، عشية عودته إلى بيروت حيث تم اختطافه لدى خروجه من المطار بصحبة الصحافي جان بول كوفمان، تعشينا سويةً في المنزل مع بعض الأصدقاء ودار الحديث عن سورية والشرق الأوسط وعن الموقف اللازم اتخاذه فيما يتعلق بالصراعات التي كانت تمزق المنطقة، وكان رأيه من رأي المثقفين التقدميين العرب الذين كانوا يلومونني على ابتعادي عن الأحداث أكثر من اللازم. من جهته، كان يرى نفسه باحثاً ملتزماً ـ ربما بسبب فارق العمر، إذ كان يكبرني بثماني سنوات ـ مطبوعاً بمبادئ أحداث أيار/مايو سنة ١٩٦٨ التي عايشها وعمره وقتها ٢١ سنة. كان قد نشر لتوه في مجلة **إسبري** *(Esprit)* مقالات ـ من دون أن يوقعها باسمه ـ يحلّل فيها طبيعة النظام السوري الحاكم ونمط هيمنته الوحشية بعد أن سحق انتفاضة حماة سنة ١٩٨٢ التي حرض عليها الإخوان المسلمون، وكان الثمن عشرات الآلاف من القتلى. وتُعدّ مقالته الأخيرة التي عَنْوَنَها «الدولة المتوحشة»[1] بمثابة الوصية الفكرية، كما كانت أيضاً نذيراً بغيضاً للمصير الذي كان ينتظره: رهينةً ثم ضحيةَ زمرة شيعية مسلّحة تدعى «منظمة الجهاد الإسلامي»، الاسم المستعار لـ حزب الله اللبناني الذي لا يعدو كونه أداة في يد النظامين السوري والإيراني في المنطقة.

كان بموهبته اللمّاعة كعالم اجتماع ونظرته كباحث على أرض الواقع يخترق حواجز الأنظمة الأيديولوجية الكبيرة التي كانت تختصر الأحداث في

---

(١) هي المقالة التي أعدنا إصدارها مع أوليفييه مونغان (رئيس تحرير مجلة *Esprit*)، واخترناها عنواناً لأول تجميع لأعمال سورا بعد وفاته، وقد صدرت سنة ١٩٨٨.

بلاد الشام إلى مجرد ظواهر محلية للصراع بين الإمبريالية والاشتراكية، كما كانوا يقولون وقتها؛ فكان أن اصطدم بالتزامه ذاك بالحالة السورية بكل تعقيداتها: فالنظام الاشتراكي فيها تزيّا بكل فضائل النظام المعادي للإمبريالية والصهيونية التي تمثّل رأس الحربة في القضية العربية التقدمية؛ لكنه أصبح في الوقت نفسه أسوأ عدو للقضية الفلسطينية، إذ قام عساكره القساة بمحاصرة ياسر عرفات في طرابلس، الذي لم ينجُ بحياته إلا بهربه بحراً نحو تونس تحت حماية الأسطول الفرنسي. وفي سورية نفسها يعيش الناس في رعب حقيقي خوفاً من المخابرات الذين يتجسّسون على أحاديث الناس ويعتقلونهم ويحتجزونهم في أماكن لا يعلم بها أحد، ويعذبونهم بطريقة ممنهجة، بناءً على وشاية أو لمجرد الشك. إنه ذلك الخليط بين الاشتراكية الواقعية والاستبداد الشرقي الذي جعل حياتي لا تُطاق خلال السنة التي أمضيتها في المعهد الفرنسي للدراسات العربية في دمشق (١٩٧٧ ـ ١٩٧٨) عندما كنت شاباً أدرس بكثير من الجهد قواعد لغة صعبة التعلُّم. كنت قد تعرفت على ميشيل سورا؛ وكنت أُكنُّ إعجاباً لا حدود له بهذا الباحث الثلاثيني الذي كان قد جهّز مكتباً كبيراً مملوءاً بالصحف والكتب العربية يستقبل فيه كبار المثقفين السوريين ويحاورهم بلهجة أهل الشام الجميلة ويتراسل مع العظيم آلان تورين، وقد ترجم ونشر عند دار سندباد قصص الكاتب الفلسطيني غسان كنفاني. كان قسم كبير من الطلاب والباحثين الذين وصلوا إلى سورية يرون في ميشيل قدوةً لهم، فاقتفيت أثره بدوري، وتخلّيت عن نيةٍ كانت لديّ في الاعتكاف على دراسة ترجمة الفلسفة اليونانية القديمة إلى العربية، وكانت تلك رغبتي الأولى؛ وقررت أن أدرس السياسة في العالم العربي المعاصر. أذكر بخاصةٍ من الأشخاص المتخصصين الذين كانوا معنا بيير جان لويزار الذي يعمل اليوم باحثاً في المركز الوطني للبحوث العلمية (CNRS)، وهو متخصص مرموق في شؤون العراق، وفلاديمير غلاسمان الذي قادته إجازته في اللغة العربية لاحقاً إلى العمل في السلك الدبلوماسي ثم إلى إنشاء أهم مدوَّنة فرنسية عن الثورة السورية، كما كان وراء فكرة إعادة نشر كتاب ميشيل سورا هذا لما فيه من راهنية مع ما يحدث في المنطقة حالياً حتى بعد مرور ربع قرن على وفاة المؤلف؛ فصدر الكتاب في ربيع ٢٠١٢ في طبعة مزيدة ومختلفة عن طبعة ١٩٨٨.

لدى قراءتنا التحليل الذي قام به ميشيل لأحداث حماة سنة ١٩٨٢، وما كتبه عن الإخوان المسلمين، وتشريحه لنظام الحكم الذي حمل جماعةَ الأسد إلى السلطة، وتفسيره الرائع للمناوشات بين الإثنيات في طرابلس، نقف مبهورين أمام مطابقة أقواله للواقع اليوم، مما من شأنه أن يتيح لنا أن نفكّ طلاسم الثورة السورية أفضل من كل ما كُتب عنها منذ اللحظة الأولى لانطلاقتها في ربيع سنة ٢٠١١، وأن نضعها في سياقها الإقليمي والتاريخي. لقد جاءت بعد ميشيل أجيالٌ من الباحثين من العالم بأسره، ولم يجدوا كلامَه إلا حقاً: بدءاً من كبار الأساتذة الجامعيين مثل مدير مركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والقانونية والاجتماعية (سيداج) (CEDEJ) في القاهرة برنار روجييه في كتابه الأخير **الأمة المتشظية** (*L'Oumma en fragments*)، والأساتذة الشباب مثل توماس بييريه، المحاضر في جامعة أدنبره ومؤلف كتاب **البعث والإسلام في سورية** (*Baas et islam en Syrie*)، أو حتى الطلاب مثل طالبة الدكتوراه النرويجية تين غاد التي كانت تنهي رسالتها المميزة حول مدينة طرابلس أثناء طباعة هذا الكتاب؛ كلهم استندوا في أعمالهم إلى المؤلَّف الأساس لميشيل سورا، فتأملوا فيه ثم تجاوزوه كلٌّ على طريقته، لكنه يبقى مرجعاً متيناً لكل باحث جدّي يهتم بالشرق الأوسط، وبخاصة سورية ولبنان.

هذا الكتاب هو فرصة كذلك لتأمل عميق حول العلاقة بين الالتزام السياسي والممارسة الجامعية، في منطقة أثقلتها الثورات العربية فجأةً بالمثاليات وبتعاطف الأوروبيين الذين توسّعوا في تحليلهم لصورة الربيع المجازية، قبل أن تثير قلقَ مَن يرى في نجاح الإسلاميين وغيرهم من السلفيين في الانتخابات عاملَ تراجعٍ، ولا سيّما في حقوق المرأة، والمترددين أمام الأزمة السورية بين أمل سقوط «الدولة المتوحشة» والخوف من أن تَعقِب آلةَ القتل النظامية المذابحُ الطائفية التي لا يزال التاريخ القريب يكتب صفحات رهيبة منها في كل من لبنان والعراق الجارتين القريبتين.

في البداية شعر ميشيل سورا بالتعاطف مع خاطفيه، ظنّاً منه أنهم من أصحاب الأفكار التقدمية وأنهم اختطفوه بطريق الخطأ، نظراً إلى المهام التي يَشغلها في معهد أبحاث فرنسي في لبنان، وكان يخطط، بعد إطلاق سراحه، أن يستكمل عمله حول الإسلام السُّنيِّ عند العوام في طرابلس، تلك المدينة

التي يمتلك فيها صداقات متينة ومتعددة، بدراسةٍ حول تعبئة الجماهير الشعبية الشيعية التي سيستميلها قريباً وإلى غير رجعة الحزب الذي ينتمي إليه خاطفوه، حزب الله. لكن الواقعية السياسية للنظام السوري الحاكم، الذي لم يتردد في اغتيال السفير الفرنسي في لبنان لويس دولامار، كانت مؤسسةً على مبادئ أخرى؛ فمات ميشيل سورا مريضاً متروكاً من دون علاج طبي في أحد الأقبية في الضاحية الجنوبية في بيروت التي يقطنها مهاجرون شيعة نزحوا من أريافهم البائسة. وقد صدر بيان كريه بتوقيع رؤساء جلاديه يتفاخرون فيه بإعدام «الباحث المتخصص». واليوم، وبعد مرور ربع قرن، لا تزال الأسس التي أحاطت بتلك المأساة موجودة، ولا يزال الممثلون واقفين على المسرح، وما زالت عِبرة ميشيل سورا تشكّل إلهاماً يومياً لنا، سواء في دراساته أو في المصير الذي لقيه.

تضم هذه الطبعة (لسنة ٢٠١٢) نصوصاً بقلم ميشيل سورا حول سورية المعاصرة لم تعد متوفرة في المكتبات، بينما كان لا يزال بالإمكان الحصول عليها سنة ١٩٨٨. في المقابل، لم نُدرج فيها مقالات أخرى ارتأيناها بعيدة عن موضوع الكتاب (راجع ثبت المراجع في آخر الكتاب).

نيسان/ أبريل ٢٠١٢

مقدمة الطبعة الأولى(*)

بقلم: د. جيل كيبل وأوليفييه مونغان

في الخامس من شهر آذار/مارس سنة ١٩٨٦ أعلنت منظمة الجهاد الإسلامي «إعدام الباحث المتخصص ميشيل سورا (Michel Seurat)»، والواقع أنه كان قد توفي قبل ذلك التاريخ بعدة أشهر، بعد أن عانى طويلاً سوءَ المعاملة ونقصَ العناية الطبية حيث كان مسجوناً رهينةً في قاع زنزانةٍ في مكان ما في لبنان. لكن حرب الأكاذيب ـ وهي إحدى دعامات الإرهاب في الشرق الأوسط ـ أرادت أن تستغل وفاة ميشيل سورا إعلامياً وأن يكون لرحيله وقعاً على الأحداث، فجاء الإعلان عن وفاته في وقت مفيد للتأثير في منحى الانتخابات التشريعية الجارية في ذلك الوقت، وأُلبس موتُه لباسَ «إعدام جاسوس» لنحل هذا العمل تبريراً أخلاقياً.

لماذا هذا السعي الحثيث لتشويه ذكرى ميشيل سورا بعد أن اختير هو فقط من بين الرهائن الفرنسيين لقتله بكل سفالة؟ الجواب عن هذا موجود في النصوص الآتية التي جمعناها بين دفتيّ هذا الكتاب بعد وفاة مؤلِّفها، وفيها تحليل دقيق ومن دون تكلف للمشهد السياسي في الشرق في ثمانينيات القرن العشرين. لن يُعجب القتلة هذا الكتاب، كما لن يعجب رؤساءَهم الحريصين على منع أي بحثٍ اجتماعيٍّ علميٍّ، في حين يوكلون مهمة رسم صورة المجتمع إلى عملائهم من أصحاب الدعاية ممن يمجِّدون الحزب الواحد ويؤلِّهون القائد الفذّ. والمثقفون العرب يعلمون هذا جيداً وهم من دفع غالياً جداً في كثير من الأحيان ثمن أي نزوع إلى التعبير الحرّ المستقل على مرّ العقود الماضية.

(*) يشكل هذا النص تمهيداً لكتاب ميشيل سورا. انظر:
Michel Seurat, *L'État de barbarie* (Paris: Le Seuil, 1988).

النصوص التي كتبها ميشيل سورا خلال السنوات التي سبقت اختطافه هي حصيلة عملية نضج بطيئة جعلت من ذلك الباحث الاجتماعي الشاب مراقباً متمرساً للمشهد الاجتماعي حتى إذا أدّى عمله وبحثه إلى نقد أفكاره الشخصية نفسها التي كان يدافع عنها بداية التزامه؛ إذ كان في الوقت نفسه ملتزماً إلى جانب صفوف «التقدمية العربية» التي كانت في السبعينيات المرادفَ للقضية الفلسطينية بشكل كبير. ولد ميشيل سورا سنة ١٩٤٧ في مدينة بنزرت، في تونس، وقضى فيها طفولته حتى جاءت أحداث سنة ١٩٦١ حين قصفت الطائرات الفرنسية البلدة، مما شكّل لديه صدمة نفسية، وقد شكّلت تلك الحادثة نهايةً عنيفةً للوفاق الداخلي الذي كان يعيش فيه، إذ أُجبر أهله بعدها على الخروج على عَجل من تونس. كانت ذكرى ذلك الحدث تثير لديه صورة مرآة كُسرت فجأةً، مرآة سيحاول لاحقاً جمع شظاياها في الشرق. أكمل ميشيل دراسته في مدينة ليون، لكنه لم ينجح أبداً في الارتباط حقيقةً بفرنسا الأم، وظل يحتفظ بحنين لمكان تذوب فيه الثقافة العربية مع الثقافة الفرنسية. سافر في عام ١٩٧١ إلى بيروت ليستعرب، يوم كانت العاصمة الثقافية للعالم العربي بقدر ما كانت مدينة عالمية يمكن للمرء أن يتنفس فيها حريةً لا تعرفها حاضرات الشرق الأخرى. جال في صيف تلك السنة في المخيمات الفلسطينية في المنطقة بصحبة شبان أوروبيين آخرين كانوا يرون في القضية الفلسطينية تجسيداً للأفكار الثورية التي لم تكن لتتجاوز حدود النظرية في الحيّ اللاتيني في باريس، فكان ذلك أول احتكاك له مع «الميدان» في الشرق الأوسط، وسيبقى طويلاً متأثراً بذلك اللقاء. تابع دراسته من سنة ١٩٧٢ حتى ١٩٧٤ في دمشق، حيث ترجم في إطار رسالة الماجستير قصص غسان كنفاني، ثم أصبح سنة ١٩٧٤ أستاذ التاريخ المعاصر في كلية الآداب في بيروت، وكان يدرِّس في الوقت نفسه اللغة الفرنسية في المخيمات كالتزام نضالي منه.

سنة ١٩٧٥ بدأت حياته المهنية العلمية بالمعنى الحقيقي للكلمة عندما حصل على منحة باحث مقيم في المعهد الفرنسي للدراسات العربية في دمشق (Ifead)، حيث كتب أطروحة دكتوراه حول ساطع الحصري، أحد مؤسسي القومية العربية، وبقي في دمشق حتى سنة ١٩٧٨. كان ميشيل سورا شخصاً رصيناً ومنعزلاً، عن خجل أكثر منه عن تردد، وكان يتمتع بقوة إقناع

عقلية كبيرة. والواقع أنه كان من القلّة النادرة من علماء الاجتماع المستعرِبين، في أواسط السبعينيات، الذين عاشوا على أرض الواقع التي يُجرون عليها أبحاثهم؛ فوقتها كان كثير من المتخصصين الجامعيين في المغرب والمشرق العربيين المعاصرَين قد أهملوا دراسة اللغة العربية، ولم يعد المستشرقون المنكبُّون على تفسير النصوص يهتمون بالعمل البحثي والاحتكاك المباشر مع المجتمع. وفي هذا المنحى يبقى عمل ميشيل سورا العلمي عملاً نموذجياً، وقد أسهم بشكل أساس في التجديد العقلي الذي يميّز الجيل الشاب من المستعرِبين الفرنسيين.

بعد أن انتهت إقامته في دمشق عاد إلى بيروت وانضم، من سنة ١٩٧٨ حتى ١٩٨٠، إلى فريق عمل مركز الدراسات والأبحاث عن الشرق الأوسط المعاصر (CERMOC)، ثم أصبح سنة ١٩٨٣ السكرتير العلمي للمركز. كانت هذه العودة إلى بيروت ذروة ما تمناه بقوة وصدق، إذ صار بوسعه العمل على ذلك التعايش العربي الفرنسي الذي يحمله في داخله. في تلك الفترة تزوّج وأسّس عائلة، ولهذا السبب كان يرفض دائماً أن يعود إلى فرنسا ويستقر فيها بشكل نهائي، فهناك لن يجد سوى جزءٍ واحدٍ منه. وما كان للحرب الأهلية في لبنان أن تؤثر في ارتباطه بذلك البلد وبتعلقه به. بعد أن عُيِّن موظفاً في (CERMOC)، سنة ١٩٨١، كرّس قسماً من وقته لإقناع الإدارة وزملائه أنْ لا بد له من أن يبقى في بيروت. والحق أن هذا العناد والإلحاح قد حرمه من الوقت والمساحة اللازمين لتحرير كتابه: إذ كان مأخوذاً بالمهام المادية للحياة اليومية في مدينةٍ تُدمِّر نفسها، كما كان يعطي الكثير من وقته للصحافيين ممن يمرون بالبلد ويسألونه أن يحكي لهم عن لبنان. لقد اختار أن يبقى على احتكاك مع أرض دراسته، وأن يشارك المدينة، التي استقبلته في أحسن أيامها، أسوأَ أيامها. خلال الاجتياح الإسرائيلي سنة ١٩٨٢ كان من الغربيين القلائل الذين بقوا في بيروت الغربية، حيث نشط لإنقاذ مكتبة مركز الدراسات والأبحاث عن الشرق الأوسط المعاصر (CERMOC)، واحتجّ في الصحف على استيلاء إسرائيل على مكتبة مركز الأبحاث الفلسطينية ونقلِ المستندات إلى داخل إسرائيل.

لكنّ وفاءه لمبادئه ـ وإنْ جرَّ عليه كراهيةً مقيتةً من أنصار إسرائيل ومحبيها ـ لم يمنعه من أن يحلل ببصيرة وذكاء تراجع «التقدمية العربية»

بأشكالها كافة وصعود الحركات الإسلامية في الوقت نفسه الذي كان يشهد تجذُّر الأنظمة «المستبدَّة» وترسُّخها، مثلما كان يقول، والتي كانت بشاعتها تبدو لعينيه أكثر ما تبدو في تخفيها وراء بهارج المثاليات التقدمية، وهذا بنظره هو الخيانة بعينها. وقد توصَّل ميشيل سورا ـ من خلال دراسته وتفكُّره في الدولة والمجتمع في سورية وفق منهجية ماركسية أخذها في المقام الأول من سنوات دراسته في الجامعات الفرنسية ـ إلى استعادة مفهومٍ جوهريٍّ قال به المؤرخ ابن خلدون في القرن الرابع عشر الميلادي، ألا وهو **العَصبية** التي تَصنَع من «التلاحم الفئويّ» (في الحيّ أو القبيلة أو الدِّين. . .) العاملَ المفسِّر الأوليّ لتطور المجتمعات العربية. فهو يرى أنَّ إعادة دمج مفاهيم من صميم الثقافة العربية ضمن تركيبة العلوم الاجتماعية ضرورةٌ إبستمولوجية (معرفيَّة) للتوصل إلى تحليل الوضع في الشرق الأوسط. وقد استطاع بطريقة التفكير تلك أن يستخرج الخطوط الأولى لأفكارٍ أصيلةٍ حول الدولة والمجتمع المدنيّ في سورية، الأمر الذي جعله يتميز عن الماركسية التي جاء منها. لكنه ظل مقتنعاً أنَّ مفهوم العصبية، وإنْ كان يتيح له تجديد أسس البحث، لا بدّ من إغنائه بالأخذ بعين الاعتبار حالات تاريخية ملموسة؛ فوجَّه اهتمامه ضمن هذا المنظور وفي استمراريةٍ لخطِّ ابن خلدون التحليلي نحو الحيِّز المدينيّ الذي أوحى له القيام بدراسةٍ حول حي باب التبَّانة في طرابلس، وهو أكمل نصٍّ وضعه ميشيل سورا وجعله قادراً على أن يحكم على خصوصية الحالة اللبنانية بعد عشر سنوات من الحرب وتفكك الدولة.
ثم كان عليه استكمال النموذج النظري **للعصبية**، وهو المفيد للغاية لأجل تحليل الحالة الطرابلسية، والعمل عليه مجدداً من أجل شرح النظام الاجتماعي السوري وتوضيحه، حيث تتمتع الدولة بنفوذ واسع؛ فدرس ميشيل سورا الدولة السوريَّة التي تميزت بالقمع الوحشيّ والاستخدام المدروس للإرهاب، وأظهر بُعدها «البربري» بمعناه الهمجي المتوحش، ثم التفت إلى الطبقات والمجموعات الاجتماعية التي كانت ترى في تلك **الدولة** الضمانةَ لاستمرار أعمالها وتدفقِ الأرباح عليها، على الرغم من البربرية التي تمارسها هذه الدولة نفسها. ضمن هذا المنظور كان ميشيل ينوي القيام بدراسة الطبقات الوسطى في سورية، مما كان سيتيح له استكمال تحليله بكامل أبعاده وأن يضع النموذج الطرابلسي في إطارٍ إقليميّ أشد تناقضاً.
كانت التغييرات الحادة والسريعة في الوضع على الأرض تضطره إلى استعادة

ما كان يكتبه باستمرار والنظر فيه من جديد، وإلى الاحتكاك اليومي مع الواقع الاجتماعي. وكان يحاول جاهداً، في تواجده مع الشيعة أو العَلَويين أو الموارنة أو السُّنَّة، أن يتجاوز - عبر المقارنة - التحليلات الطائفية التقليدية للساحة المشرقية: فكنت تراه، في قمة احتدام العنف الموجَّه بين طائفة وأخرى، يطرح الأسئلة ويبحث حول تشكيل النخب السياسية الجديدة التي تتنازع السلطة مع الأعيان من كل معسكر. وقد تجلى فكره المجدِّد في مقارنته بين عكَّاوي، الزعيم الإسلامي في طرابلس، وجَعْجَعْ، رئيس القوات اللبنانية المارونية.

لقد تسبب اغتيال ميشيل سورا في ذروة عطائه في قطع تلك الأبحاث التي كان قد وضع لها برنامجاً، وإننا في هذا الكتاب إذ نقوم بتجميع النصوص التي سبق أن نشرها سورا إنما نريد حثَّ الباحثين على التنقيب في موضوع خصب للغاية. كان ميشيل سورا ينشر أعماله على شكل مقالات في الصحف والمجلات المتخصصة أو مشاركةً في كتب جَماعية، ولم تكن تلك الأعمال معدة للصدور في كتاب منفصل. بل نحن نلمس، بالأحرى، في تلك المقالات ما كانت تمر به عملية البحث من حالات أخذٍ وردّ؛ علماً أن سورا قد أنهى بعض النقاط من بحثه ووصلتنا بشكلها النهائي كما أرادها هو أن تكون. وقد اخترنا، في تنظيم هذا المجموع، تفضيل المواضيع الأكمل إنجازاً، مع أثر رجعي؛ لكننا لم نورِد، من ناحية ثانية، بعض المشاركات التي نشرها في كتب سهلة المنال في المكتبات وكذلك بعض النصوص الصغيرة التي نُشرت هنا وهناك. وتجدون في الملحق ثبتاً بأعمال ميشيل سورا وفقاً لترتيب صدورها.

القسم الأول

حول الطغيان الحاصِل اليوم

الفصل الأول

الدولة المتوحشة
سورية بين سنتي ١٩٧٩ و١٩٨٢[*]

في شباط/فبراير سنة ١٩٨٢، بينما كانت قوات الحرس الجمهوري للنظام السوري تقصف حماة، رابع أكبر مدينة في سورية بتعداد سكان يتجاوز ربع المليون نسمة، في نطاق عملية عسكرية كبيرة جداً انتهت بسقوط ما يقدَّر بعشرة آلاف قتيل (بين ٧٠٠٠ و١٥,٠٠٠ ضحية)، ويا لها من أرقام مروِّعة! ويا لدلالتها! كانت الصحافة الغربية تُقدِّم ما يشبه التبريرات لذلك العمل بصفته شرّاً لا بد منه لإزاحة شبح الخمينية[١] عن بلاد الهلال الخصيب من دون أن تنسى أن تشجب أعمال العنف بطبيعة الحال؛ فتلك كانت نوعاً ما عملية جراحية ضد «معقل الأصولية» الإسلامية في سورية[٢].

في الوقت نفسه نشرت مجلة **ماغازين ليتيرير** (*Magazine littéraire*) عدداً خاصاً عن «الصحوة الإسلامية» مع افتتاحية تليق بأجمل صفحات تاريخنا الاستعماري: «إنَّ عالمنا الغربي مهما كان يعاني النخر أو الفساد (. . .)، ومع كل ما فيه من عيوب، فهو أيضاً عالم مقاومة النازية وعالم سيمفونيات بيتهوفن وعالم التحرر من الاستعمار، لكنه ليس عالم مجانين الله الذين لا يمكنهم إلا أن يكونوا جلادين وقتلة؛ هؤلاء المجانين الذين يكرهون الفكر والمثقفين والنقد والثقافة والحب والجمال. نحن نرفض تلك العقليات رفضاً مطلقاً. . .».

(*) نشر أول مرة تحت اسم مستعار «جيرار ميشو» في مجلة: *Esprit* (novembre 1983).

(١) «إن فكرة ظهور خميني آخر في دمشق لكفيلة بأن يشعر العربُ تماماً كما الغربُ بالقشعريرة تسري في أجسادهم». انظر: *Times* (London) (15 February 1982)

(٢) *Le Monde*, 13/2/1982.

أما بالنسبة إلى المراقبين الأكثر انفتاحاً فكان واضحاً أن الأمر يتعلق بالصورة النمطية لدولةٍ عَلمانية وحداثية تتعرض لهجمةٍ دينية ظلامية تدعمها طبقات المجتمع الأكثر محافظةً ورجعية. شهداء حماة ينادوننا ويسائلوننا. وفي جو التحجُّر الفكريِّ هذا، الذي ترعاه وسائل الإعلام الغربية، علينا أن نصرخ عالياً بضرورة القيام بتحليل موضوعي للمسألة والتفكير ملّياً وإعادة فتح أبواب «الاجتهاد»[٣] النظري ضد بعض الاندفاعات الحماسية القائلة «بالروحانية السياسية»[٤] للإسلام الجهادي [الإيراني]، وضد المسلّمات القديمة والبدهيات الشائعة الناتجة من منطقٍ محليٍّ محدود.

وقد تبين لنا ما يعانيه التحليل في مواجهته للأزمة من ضعفٍ حادّ ومؤكّد في تفهّم الوضع، ولا سيما عندما نضعه أمام وفرة الممارسات السياسية لسلطةٍ تعرف تماماً كيف تستغلّ تباينات المجتمع واختلافاته بمهارة أقل ما يقال عنها إنها مذهلة، وكيف تلعب على كافة الثنائيات في وقتٍ واحد من دون أن تمنح أيَّ طرف السيطرة على الآخر أبداً، خشية أن يخلق ذلك حالةً من اللاعودة. يُقسِّم الفكر الديكارتي الواقع باستخدام تفريعات كبيرة من الأسئلة/التوكيدات ذات الطابع الأنطولوجي، كل منها على حدة؛ فهل نحن أمام مشكلة طائفية؟ أم صراع طبقات؟ أم هو ثأر الأرياف؟ أم نظام عسكري؟ أم سلطة البعث؟ أم إسلام ثوري/إسلام رجعي؟ ثم هناك بطبيعة الحال: اليمين/اليسار، الشرق/الغرب، إسرائيل/فلسطين... إلخ. من جهته، وبعيداً عن النغمات الطنَّانة للخطاب البعثي، لم يكن حافظ الأسد مهتماً إطلاقاً «بتأسيس» نظام حكم (Régime) (ومن هنا تأتي صعوبة «اقتلاعه» من قِبل معارضيه). وعلى النقيض من ذلك المنطق الغربي ونظرته إلى الكائن (أي ما هو هنا الآن)، أي منطق الشجرة وجذورها الذي أشار إليه ديكارت، طبَّق حافظ الأسد سياسة «الجَذمور»[*]؛ وهذه صورة مجازية

(٣) «الجهد في التفسير»، لدى علماء الكلام والفقهاء في الإسلام.

(٤) Michel Foucault, dans: *Le Nouvel observateur* (16 octobre 1978), p. 48.

(*) [الجذمور: مصطلح فلسفي واسع من وضع دلوز وغاتاري وهو نموذجٌ وصفيٌّ وعلوميّ (دراسة نقدية لمبادئ العلوم وأصولها المنطقية) تنظيمُ العناصرِ فيه لا يتبع خطاً تراتبياً متواصلاً مع قاعدة أو جذر أصلها نابع من عدة تفرعات وفق مبدأ الشجرة، بل هو يتيح لكل عنصر أن يؤثر أو يتأثر بكل عنصر آخر. فالعنصر الذي يدّعي في النموذج الشجري لتنظيم العلوم (مثل تصنيف العلوم) وجوده على مستوىً عالٍ من المؤكد أنه عنصر مرؤوس، والعكس ليس صحيحاً. فالجذمور، ليس فيه مركز =

طرحها كلٌّ من دلوز وغاتاري في كتابهما **ألف طبقة: الرأسمالية والسكيزوفينيا**[٥]، وفق منطقٍ براغماتيٍّ يَدمج فيه التعدديات في مكانٍ واحدٍ مليءٍ بالتحالفات والتناقضات المُتلاعَب بها والتجاوزات[**].

وعليه فقد قامت السلطة في سنة ١٩٨٠، بهدف مقاومة الحركة الشعبية التي وصلت أوجَها في ذلك الوقت، بتعبئة كل المنظمات من أجل وضع المجتمع في إطار بيروقراطي من النقابات و«المنظمات الشعبية» والاتحادات... إلخ، والقوى السياسية المجتمعة تحت لواء الجبهة الوطنية التقدمية (حزب البعث والحزب الشيوعي وحزب الاتحاد الاشتراكي)، والمنظمات الحليفة أو المناصِرة في العالم العربي مثل الحركة الوطنية اللبنانية أو المقاومة الفلسطينية. وعلى الصعيد الخارجي قام حافظ الأسد بتوقيع معاهدة صداقة مع الاتحاد السوفياتي وضَمِن دعمَ الكتلة الضخمة الأخرى المتمثلة في الدول الاشتراكية الواقعية، إضافةً إلى كتلة الدول الإسلامية[٦]، وعقد تحالفاً استراتيجياً مع الثورة الإيرانية مستغلاً القرابة التاريخية بين العلويين والإسلام الشيعي، لكنه حافظَ أيضاً على علاقات جيدة مع المملكة العربية السعودية التي هي أهم ممول لنظامه. على صعيدٍ آخر، قام بتجميع الطائفة العلوية تحت غطاء «جمعية» طائفية غامضة، سنتطرق إليها لاحقاً، هي جمعية علي المرتضى[٧]، وكانت تحت إشراف

= لا داعي للبدء في شيء أو الانتهاء منه (...) إن الوسط ليس نقطة بين طرفيه ولكنه اتجاه عمودي وحركة اختراقية تأخذ الطرفين في غمارها». «إن الجذمور لا يبدأ ولا ينتهي، فهو موجود دائماً في الوسط، بين الأشياء، إنه كائن بينيّ (intermezzo). فالشجرة تفرّع لكن الجذمور تحالف، وتحالف فقط. وتفرض الشجرة فعل الكينونة (être)، لكن نسيج الجذمور هو الروابط والعطف والتبعية ...إلخ. وهناك داخل هذه الروابط قوة كافية لخلخلة فعل الكينونة واجتثاثه». «ليست هناك نقاط أو مواقع داخل الجذمور، مثلما هو الحال داخل بنية أو شجرة أو جذر. ليس هناك سوى الخطوط». بمعنى آخر: إن العسكري العَلوي أقوى وأكثر نفوذاً من العسكري السُّني وإنْ كان أدنى منه رتبة].

(٥) Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux capitalisme et schizophrénie* (Paris: Ed. de Minuit, 1980), p. 36.

(**) [تُرجم عنوان الكتاب إلى ترجمات مختلفة: ألف بساط، ألف سطح، ألف مسطح، ألف هضبة، ألف ربوة... وقد ارتأينا أن نترجمه بعد العودة إلى مقدمة الكتاب بقلم المؤلفين: ألف مستوى أو ألف طبقة. والكتاب هام ومجدِّد في علم الاجتماع].

(٦) «١٩٠ مليون عامل إلى جانب سورية في نضالها»، تصدَّر هذا العنوان جريدة **تشرين** السورية يوم ١٣ أيار/مايو ١٩٨٠، لدى استضافة دمشق «مؤتمر النقابات العالمي للتضامن مع سورية».

(٧) صهر الرسول وابن عمه، الخليفة الرابع في الإسلام، ويبقى علي القائد الروحي للشيعة ومحل تبجيل عميق.

جميل الأسد، أحد إخوته. من جانبه قام هذا الأخير باستغلال تشظّيات مجتمعيَّة جديدة، فحصل على «بيعة» عشائر البدو في الشاميَّة (الضفة اليمنى لنهر الفرات) وبعض العشائر الكردية في الجزيرة (الضفة اليسرى للفرات) في مقابل توزيع بطاقات هوية سورية عليهم... إلخ. وبالمناسبة، كان بوسع عشيرةٍ ما أن تتلاعب بنسبها وتفرعاته للتفاخر بأصلٍ شيعيٍّ محقَّق والالتحاق بوساطة هذه الورقة بركب السلطة العلوية. وعلى مستوى أوسع بكثير كانت هذه الجمعية نفسها تشحن سكان الأرياف ضد المدينة التي تُعدُّ حامية الإسلام ومركز الحراك الشعبي، مثيرةً لدى الذاكرة الجَمعية شعوراً بالكراهية والنقمة موروثاً عن علاقة ضاربة في القِدم للاستغلال بين الفلاح والمدينة. وبذلك كانت السلطة تلعب على قوى متوازية ومختلفة جداً على تدرّجات التراتبية الاجتماعية كافة، وعلى الساحات و«المستويات» كافة. وكانت تُبيّن، في المناسبة نفسها، أن المسألة ليست مسألة صراع «أكثرية» ضد أقلية مسيطرة، وأنه ما من داع أبداً إلى نلوي عنق التحليل للقول إن الوضع في سورية لا يزال وضع طائفةٍ متحكمةٍ بأخرى(٨).

وفي قلب كل هذا نجد العنصر المحرِّك للنظام القائم (*Système*)(*)... ألا وهو الجماعة، أو «العصبية»(٩) كما يسمّيها ابن خلدون، وسمّاها دوركايم «التكافل الآلي»(**). إذاً تتكون هذه «العصبية» انطلاقاً من انشقاقات مختلفة تخترق، في سورية، الواقع الاجتماعي. وسنتبين، خلال قراءتنا لهذا الواقع على المستويات كافة، أنها (أي العصبية) نفيٌ للدولة. ويجب أن

---

(٨) ذلك للرد على ادّعاء الإخوان المسلمين في بناء شرعية جهادهم على حق «الأكثرية» المزعوم - وهو حقٌّ غير قابل للتقادم - في أن تقود مقدّرات الأمة. وقد شرح ذلك جيداً إلياس مرقص في جريدة **السفير** اللبنانية، عدد ٢٨ حزيران/يونيو ١٩٨١، عندما قال إنه لا يسع الأمة أن تبقى حبيسة مبدأ الأكثرية هذا. وإلياس مرقص يذكر قضية جان كالاس (Calas) في فرنسا في القرن الثامن عشر حيث كانت الأمة، بكامل رضاها، متجسّدةً في شخص رجل واحد يدافع عنها ضد الآخرين جميعهم.

(*) [اعتمدنا ترجمة كلمة (régime) إلى النظام الحاكم، وكلمتي (système) و(ordre) إلى النظام].

(٩) عموماً ما تُترجم كلمة عصبية بـ«Esprit du corps» أو «group feeling». ولكن يمكننا كذلك اعتبار أن العصبية هي «المجموعة» نفسها. وابن خلدون مؤرّخ مغربي معروف من القرن الرابع عشر.

(**) [إميل دوركايم (١٨٥٨ - ١٩١٧): فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي، من مؤسسي علم الاجتماع الحديث. وضع لهذا العلم منهجية مستقلة تقوم على النظرية والتجريب في آن معاً. من أبرز أعماله: **في تقسيم العمل الاجتماعي** (*De la division du travail social*) (١٨٩٣)، **وقواعد المنهج السوسيولوجي** (*Les Règles de la méthode sociologique*) (١٨٩٥)].

لا ننظر إلى هذه الدولة فقط - مثلما هي القاعدة في التسرع في مقارنة «الفوضى» اللبنانية بقوة «الدولة» السورية واستقرارها - عبر أجهزتها وعبر وظيفتها كقوة مسيطِرة على المجتمع السياسيّ (بل كقوة مدمِّرة أيضاً)، ولكن كذلك عبر وظيفتها كقوة مهيمنة تهدف إلى أن تضمّ إلى صفوفها جميع قطاعات المجتمع المدني وإلى التوحيد الأيديولوجي والثقافي «للأمة».

الانشقاق الطائفي؟

إنّ أول مستوى من التحليل سنتطرق إليه هو الانشقاق الطائفي بين العلويين الذين يمثلون ١٠ في المئة تقريباً من تعداد السكان في سورية والمتجمعين في السلسلة الجبلية التي تحمل الاسم نفسه في شمال غرب البلاد، على طول ساحل البحر المتوسط، وبين «الأكثرية» المسلمة السنّية (أكثر من ٧٠ في المئة).

هنا يكمن «التناقض الأساس» بالنسبة إلى الإخوان المسلمين؛ فالأزمة الحالية بالنسبة إليهم هي نتاج «مؤامرة» على الإسلام، أهم اللاعبين فيها هم العلويون، علاوةً على أن البعث والجيش ليسا سوى أداتين في أيدي هذه الطائفة. ويقدِّم الإخوان المسلمون وثيقة إدانتهم للعلويين على امتداد عدة حقب تاريخية: إذ يُحمِّل الإخوان المسلمون العلويين، مستندين إلى احتمال تحدّر هؤلاء من فرقة الإسماعيلية في القرنين التاسع والعاشر الميلاديَّيْن، مسؤوليةَ جميع «الجرائم» التي ارتُكبت خلال ألف سنة على يد جميع فرق الشيعة من دون تمييز[١٠]: من سرقة الحجر الأسود من الكعبة على يد القرامطة في القرن العاشر إلى حكم الفاطميين في القاهرة (من القرن العاشر إلى القرن الثاني عشر الميلاديَّيْن)، و«التعاون» مع الصليبيين وسقوط القدس. . . وآخر هذه «الخيانات» هي ضياع هضبة الجولان في حزيران/ يونيو سنة ١٩٦٧ وتسليم مدينة القنيطرة قبل الوصول الفعلي للقوات الإسرائيلية إلى المدينة بإحدى وعشرين ساعة. وفي هذه النقطة الأخيرة تكمن أكبر

---

(١٠) يقسَّم الشيعة عموماً إلى فرعين أساسيَّن: الإمامية أو الاثني عشرية الذين يشكلون الغالبية العظمى، ويعتقدون بخلافة اثني عشر إماماً بعد علي، والإسماعيليين، أو السبعية لأنهم أوقفوا الإمامة عند الإمام السابع، إسماعيل الابن البكر للإمام جعفر الصادق الذي انتزع منه أبوه الولاية وأعطاها لأخيه الأصغر. تختلف الآراء حول أصول العَلَوية، ولكن يبدو أن الفرضية الأكثر إثباتاً هي أنهم فرع من الشيعة الاثني عشرية. انظر:

Henri Laoust, *Les Schismes dans l'Islam* (Paris: Payot, 1977), p. 147.

قطعة في وثيقة الإدانة، ففيها ردٌّ على خطاب السلطة التي ما فتئت تُقدِّم «عصابة الإخوان» على أنهم «خونة» الأمة وعملاء لإسرائيل. وفي المقابل تسمح نظرية «المؤامرة» هذه للإخوان المسلمين بتدعيم حق السُّنَّة غير القابل للتقادم في قيادة البلاد وفي أنهم يجسِّدون نوعاً ما شرعيةً تاريخيةً تمتد على مدى ١٤ قرناً.

كيف علينا أن نرى هذه الرؤية للحيِّز الاجتماعي (le social) وللحيِّز السياسي (le politique)(*) عبر منظور الطائفية؟ فإنْ كانت تجتذب عدداً من المراقبين الغربيين ممّن ابتعدوا عن نموذج دوركايم في تحليله للأمور، إلا أنها تبدو، بعد التفكّر والتمعّن فيها، متطرفةً تماماً كتطرف التحليل الماركسي الكلاسيكي للظاهرة، الذي يستخدم مصطلح الطبقات الاجتماعية ـ علماً أن التناقضات الوحيدة التي «تسمح» بها الماركسية هي التناقضات بين الطبقات الاجتماعية(**) ـ والبنية الفوقية، وهو تحليل السلطة نفسه للأمور الذي تروِّج له الطبقة السياسية باللغة الجوفاء نفسها. لذلك كان بوسع حافظ الأسد أن يصرِّح قائلاً: «لم نعتد في هذا القطر على الحديث يمثل هذه اللغة» في حديثٍ له في نيسان/أبريل سنة ١٩٧٦ في ردّه على الشائعات التي اتّهمته حينها بالتحضير لتحالفٍ علويٍّ مسيحيّ ضد الإسلام في إطار الصراع اللبناني.

ولا يمكننا أن ننكر أنَّ الرجوع إلى الدولة اللادينية في المتخيَّل السياسي لهذا البلد حاضر دائماً على الرغم من كل شيء؛ فبقدر ما كانت الأوساط السورية في عصر النهضة العربية في القرن التاسع عشر تفكّر وفقاً للنموذج الذي تجسّده عبارة بطرس البستاني الشهيرة: «الدين لله والوطن للجميع» وفي تطبيقٍ لهذه «الحداثة» السياسية، كانت سورية أول بلدٍ يُعلَن فيه عن قيام «جمهورية» في سنة ١٩٤٦؛ خصوصاً أن الوجود اليقيني للطائفية في سورية، من ناحية أخرى، لا يعني بالضرورة وجود طوائف دينية مبنية وفقاً للرؤية اللبنانية للكلمة التي تُعدُّ أعلى أشكال النظام الطائفي.

وعليه، وفي الأزمة الحالية، فإن المستويين السياسي والطائفي

(*) [اعتمدنا جملة الحَيِّز السياسي ترجمةً لكلمة (le politique)، والحَيِّز الاجتماعي لكلمة (le social)].

(**) [في الفلسفة الماركسية، التناقض الوحيد الموجود هو بين الطبقات الاجتماعية، فالصراع بين الأديان أو الدول ليس تناقضاً بل انعكاساً لتناقضات الرأسمالية].

الخاضعين للتحليل ليسا متطابقين على الإطلاق، بل يمكننا القول أيضاً إن بعض تيارات المعارضة مثل «حركة ٢٣ شباط» (هو البعث «المتشدِّد» التابع لصلاح جديد الذي حكم من سنة ١٩٦٦ إلى سنة ١٩٧٠) أو «رابطة العمل الشيوعي» كانت لهما قاعدة كبيرة في أوساط الطائفة العلوية، وحتى الحزب الشيوعي (مجموعة يُطلَق عليها اسم «المكتب السياسي» التابع لرياض الترك)، إنما ضمن حدود أضيق[11]. وما علينا سوى الرجوع إلى موجة الاعتقالات الأخيرة التي طالت هذه المنظمات في منطقة اللاذقية (في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٠ للحزب الشيوعي، وآذار/مارس ١٩٨٢ للرابطة) حتى ندرك مدى التباين السياسي لدى الطائفة العلوية. ومن دون حسبان العائلات والعشائر التي تزيد من انقسام الطائفة العلوية على نفسها: فعلى المستوى الأول من الانقسام تأتي قبيلة الحدَّادين وقبيلة الكلبية، ثم في قلب القبيلة نفسها كما هو الحال في قبيلة الكلبية في القرداحة في جبال العلويين على سبيل المثال، وهي مسقط رأس حافظ الأسد وأصبحت المركز السياسي للطائفة؛ فإن ما ينظِّم العلاقات بين البيوتات هو علاقة الحَسب والنَّسب التقليدية. وضمن هذا الإطار يحتل بيت الأسد، في المحصلة، مكانةً ثانوية مقارنةً بالعائلات الأخرى ذات الحَسب الأعلى، مثل آل إسماعيل وجَركَس أو حتى آل الخيِّر.

كان هذا بالضبط الهدف المعلن لجمعية علي المرتضى التي تكلّمنا عنها سابقاً، ألا وهو توحيد الطائفة العلوية لجعلها «طائفةً سياسية»، وليس مجرد طائفة دينية، على غرار الموارنة في لبنان الذين كانت العقول في القرداحة تتأمل نموذجهم وتتمناه، وتطوير «شخصية» عَلوية ـ بحسب التعبير الخاص بجميل الأسد ـ لهذه الطائفة المُشانَة تاريخياً. أين علينا وضع العشيرة والطائفة في ترتيب التحليل الاجتماعي؟ على كل حال، يقدِّم أصحاب فكرة

---

(١١) يعود الانشقاق إلى المؤتمر الثالث للحزب، سنة ١٩٦٩، عندما انشق خالد بكداش، أمين عام الحزب منذ سنة ١٩٣٦، في خلاف حول التوجهات الجديدة مع أغلبية مكتبه السياسي (حول مسألة النضال المسلح الفلسطيني، وضد استبدادية الإدارة...)، واختار أن يعيد تشكيل «حزبه» مع بعض الموالين له بمباركة من الحركة الشيوعية العالمية. وهو اليوم عضو في الجبهة الوطنية التقدمية الحاكمة (التي تضم حزب البعث والحزب الشيوعي والحزب الناصري)، في الوقت الذي لا يزال كبار قادة «المكتب السياسي» ـ رياض الترك وفايز الفواز وعمر قشاش... ـ قابعين في السجن منذ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٠.

«الجمعية» هذا الانتقال من المستوى الأول إلى الثاني ـ وهو عماد برنامج الجمعية ـ على أنه «تحديث».

من البديهي أن وجهة نظر الدولة الحديثة لا تتفق مع هذا الأمر، هذا إن لم نرَ فيه إلا عودةً إلى نظام المِلَّة الذي كان سائداً إبّان الحكم العثماني، أي تنظيم السكان غير المسلمين في طوائف دينية تحت السلطة الحصرية لرؤسائهم الروحيين.

وقد تحققنا من وجهة النظر هذه على أرض الواقع عندما تعدَّت «الجمعية» على أرض الحزب «الحاكم» كما يُقال، فقدّمت من ضمن أمور أخرى أثناء الانتخابات التشريعية في تشرين الثاني/نوفمبر سنة ١٩٨١ مرشَّحَين خاصَّين بها في مواجهة مرشحَي حزب البعث، لدرجة أنْ ظهرت بوادر توتر بين المنظمتين، الطائفيتين والسياسيتين، في خريف سنة ١٩٨١، أي في أوج التعبئة العلوية، أدّت إلى حدوث مناوشات بين ميليشيا الطرفين، كما حدث في إدلب مثلاً، المدينة ذات الـ٦٠,٠٠٠ نسمة الواقعة بين حلب واللاذقية. أما اليوم فقد خفَّفت «الجمعية» من نشاطها، ويمكن أن نعدَّها قوةً «احتياطية» للنظام الحاكم في مواجهة حربه مع الحركة الإسلامية.

الجيش؟

المستوى الثاني الذي سنُخضعه للتحليل، وهو لا يقلُّ أهميةً عن الأول أبداً، هو الجيش كمكانٍ لتوظيف العصبية المسيطِرة. رأينا أن الإخوان المسلمين لا يولون الجيش أهميةً مصيرية لأنه، في واقع الأمر، ليس سوى أداة للسيطرة العلوية، كما أن مؤسسة الجيش نفسها مختَرَقة بالانشقاق الطائفي لدرجة أنّ في سورية اليوم جيشين، أحدهما سجين الآخر.

بكلمات أخرى، الحالة كما عرضناها للتو تمثّل نقطة تقدّم للسلطة منذ سنوات حكم البعث الأولى، عندما كان المماليك من كل المشارب الطائفية والمناطقية يتنازعون السيطرة على الآلة العسكرية[١٢]. وقد تمّت تصفية أقطاب «الجماعة» الواحد تلو الآخر: سنة ١٩٦٥ جماعة محمد عمران

(١٢) اقرأ على سبيل المثال شهادة منيف الرزاز، الأمين القطري السابق للحزب: منيف الرزاز، **التجربة المرة** (بيروت: دار غندور، ١٩٦٧).

(عَلَوي)؛ سنة ١٩٦٨ جماعة الضباط السُّنَّة في حوران، في جنوب البلاد (وقد أودع زعيمهم أحمد سويداني السجنَ منذئذ)؛ وآخرهم كانت «جماعة العَليّ» (عَلَويون) التي فُكِّكت في منتصف السبعينيات وتعرّض أعضاؤها إما للإبعاد (علي الحسين، علي الصالح) أو تمّ ضمّهم إلى السلطة مباشرةً (علي حيدر قائد الوحدات الخاصة، أو علي دوبا رئيس الاستخبارات العسكرية).

واليوم، وعلى خلاف الوضع الذي كان سائداً سنة ١٩٧٠ عندما كان الجميع ينتظر أن يقوم حافظ الأسد ـ الذي تجاوزت مجموعتُه عمليات التصفية المتتالية لاحتكارها سلاحَ الطيران ـ بالانقلاب العسكري بين عشيةٍ وضحاها خلال الستة أشهر التي سبقت أحداث ١٦ تشرين الثاني/نوفمبر، لا توجد في الجيش أية قوة قادرة على تهديد السلطة الحاكمة. وهذه نتيجةٌ لا تعيبها المؤامرة الفاشلة التي قام بها خالد عطايا في كانون الثاني/يناير ١٩٨٢؛ وهو أمر ذو دلالة كبيرة ـ بمعنى ما ـ حول الحركات التي ما فتئت تهزّ الجيش: إذ يجتمع بعض الضباط، من البعثيين عموماً ومن الطائفة السنّية في أغلب الأحيان، على عجلٍ حول خطة مبدئية فقيرة للإطاحة بالحكومة وكلهم قناعة أنه بمجرد الإعلان عن البيان رقم واحد[١٣] ستنزل «الجماهير» إلى الشوارع لتأييدهم. ونحن نرى في هذه العفوية وهذا الفراغ السياسي إنذاراً بطول عمر النظام الحالي، اللهم إلا إن حدث أمرٌ طارئ للرئيس أو عملية اغتيال ضده أو خَلَلٌ أو انسحاب من قِبل ممولي النظام من ملوك البترودولار الخليجيين.

فهل يمكننا القول إن الجيش قد بنى الدولةَ؟ بتعبير آخر، هل علينا تصنيف سورية ضمن الدكتاتوريات العسكرية بمعنى النظام الحاكم الذي تكون فيه السلطة في يد جيش الدولة، مثلما هو الحال في بعض دول أمريكا اللاتينية؟

نحن نعلم أية آمال عاطفية وضعها عِلم الاجتماع الأمريكي في العسكريِّ كعامِلِ تحديثٍ وتجديد. ولا بدّ في هذا السياق من إعادة قراءة مانفرد هالبرن (Manfred Halpern) أو إدوارد شيلز (Edward Shils). وفي

(١٣) كان البلاغ رقم واحد يذاع عبر الراديو الذي اعتاد السوريون أن يعلموا من خلاله أن رئيسهم قد تغير، وذلك في زمن «البطولة» والانقلابات العسكرية في الخمسينيات.

مواجهة الحقيقة الحاضرة الآن، لا تزال جملٌ كالجملة الآتية تتمتع بمذاقٍ خاص: «يمكن أن نعزو تدخّل العسكر في الحياة السياسية في الشرق الأوسط إلى تعلُّق هؤلاء [أي العسكر] بالأفكار الحديثة في ما يخصّ النظام (ordre) والفاعلية والاستقامة والنزاهة في تسيير الأمور المدنية وقيادتها. وهي أفكار لم يكن يعرفها النظام التقليدي للحكم في هذه البلاد، والعسكر إنما يدينون بها إلى تأهيلهم وتكوينهم الحديث»[(١٤)]. يجب من الآن وصاعداً أن نواجه هذه النظرة المتفائلة والساذجة مع ما يعرضه بيير كلاستر من أفكار حول الحرب، إذ يقول: «الحرب التي تحافظ على تشرذم المجموعات وعلى تجزئتها»، الحرب التي «هي ضد الدولة وتجعل قيام هذه الأخيرة أمراً مستحيلاً»[(١٥)].

لقد أسّس ميشيل عفلق حزب البعث في منتصف هذا القرن ظناً منه أن «عهد البطولة» سيُفتح أمام الشعب العربي. واليوم لديه في سجنه الذهبي في بغداد كل الوقت ليتأمل القول المأثور لتوكفيل[(*)] حول الديمقراطية التي تفضّل «العادات الوديعة» على «الفضائل البطولية»، لأن هذه البطولية قد غذّت طبقةً من الفرسان لم يبرزوا في أرض المعركة وأمام الأعداء ممّن يهددون مستقبل «الأمة» مثلما برزوا في سحق المجتمع المدني الذي كان لا يزال جيلُ عفلق تحديداً يمثّله على المستوى السياسي. وإن كان «أمراء الحرب» قد توقفوا حقيقةً عن محاولة الاستيلاء على السلطة، إلا أنهم يبقون عضواً أساساً في النظام ضمن دائرة توزيع الوظائف العامة والعائدات النفطية للبلاد التي لهم فيها حصة معلومة كمدافعين عن «شرف» الأمة العربية في مواجهة إسرائيل والإمبريالية.

المدينة؟

فلنعد إلى كتاب **ألف طبقة** (*Mille Plateau*) (ص٢٨٠): «آلة الحرب [...] ليس هدفها الحرب [...]، إن لها أصلاً آخر، فهي تنظيم آخر

(١٤) Edward Shils, *The Intellectuals and the Powers, and Other Essays,* 2nd ed. (Chicago, IL: Chicago University Press, 1974), p. 421.

(١٥) Deleuze et Guattari, *Mille plateaux capitalisme et schizophrénie,* p. 442, et Pierre Clastres, "Archéologie de la violence," *Libre,* no. 1 (1977), pp. 171-172.

(*) [Tocqueville (١٨٠٥ ـ ١٨٥٩): مفكر سياسي ورجل دولة ومؤرخ وكاتب فرنسي. اشتهر بفضل تحليلاته للثورة الفرنسية وللديمقراطية الأمريكية، ولتطور الديمقراطيات الغربية بشكل عام].

مختلف عن جهاز الدولة. إن الجيش بأصوله **البدوية** يعمل ضد الدولة». إن أخذنا هذا المصطلح الأخير بمعنًى أوسع من معناه الضيق الذي عموماً ما يُختصر إليه، أي البدو والبداوة، وفهمناه بالنظر إلى الفرد «ذي الأصول الفلاحية القادم من الأرياف ومن منحدرات الجبال ومن السهول الممتدة حول المدينة»، باختصار كل من «ليس من المدينة»[١٦]، لوجدنا هنا مفهوم ابن خلدون عن **البادية** في مواجهة المدينة أي «الحضارة»، وهو تقسيمٌ يشكّل مستوًى آخر لقراءة الواقع السوري ولفهم الأزمة في سورية. وغالباً ما يُهمَل هذا الأمر على الرغم من أهميته الأساسية.

علينا أن نعلم جيداً في الواقع أن الحِراك الذي يهزّ سورية منذ ما يقرب من أربعة أعوام هو تقريباً حراكٌ مدينيٌّ بامتياز، مثلما أظهرته الإضرابات والمظاهرات التي قُصِد تنظيمها في عيد «الثورة» السابع عشر، في ٨ آذار/مارس ١٩٨٠، في جميع المدن السورية باستثناء دمشق. كما أظهرته أيضاً فترات القمع الكبيرة التي شهدتها حلب في ربيع سنة ١٩٨٠، وحماة في نيسان/أبريل ١٩٨١ وبخاصة في شباط/فبراير ١٩٨٢. بين قوسين، هناك ربما استثناءات للقاعدة عندما يهيمن المستوى الطائفي على المستويات الأخرى كافة: مثلما هو الحال في منطقة الغاب مثلاً، والغاب سهلٌ في شرق جبال العلويين سكانه من العلويين والسنَّة والمسيحيين تسود بينهم في أغلب الأحيان نزاعات منذ قرون؛ أو ـ كمثال آخر ـ في اللاذقية حيث قامت في أيلول/سبتمبر سنة ١٩٧٩ إضرابات عنيفة كسرت وحدة المدينة وقسّمتها إلى أحياء، فصار حي الصليبة السنّي في مواجهة حي الرمل العلوي[١٧]. وحتى

(١٦) Deleuze et Guattari, Ibid., p. 472.

(١٧) من المؤكد أنه يمكن لحالة اللاذقية أن تطرح إشكالاً حول مدى صلاحية التحليل المعروض هنا، وحول رؤيته لصورة المدينة. الواقع أن النموذج المثالي «للمدينة العربية» في المنطقة هو المدينة المسلمة السنّية بأكثرية واسعة مع أقلية مسيحية، مَلكانين أو روم، وهما طائفتان مدينيتان تاريخياً. وهو الحال في حلب وحمص وحماة وطرابلس. فيما يتعلق باللاذقية، اختلط هذا الترتيب بعد أن أخذ العلويون يستوطنون في المدينة منذ عهد الانتداب الفرنسي. واليوم كذلك لا يزال الاستيطان الطائفي أفضل وسيلة في يد السلطة لكسر مقاومة المدينة، مثلما هو الحال في حمص مثلاً وفي حماة حيث سبق الحديث عن مشاريع إعمارية «مُوَجَّهة» في الأحياء المدمَّرة. لن نتوقف عند حالة دمشق، عاصمة الدولة، التي «شوَّهها» التطور «الطبيعي» للمجتمع. مع ذلك، فإن محاولة تطبيق هذه السياسة الممنهجة في شطر المدن، مثلما هو الحال في بيروت الشرقية والغربية، لا تزال بعيدة عن أن تحقق أية نتائج، وعلينا ألّا نتسرع في الاستغناء عن نموذج المدينة العربية المثالية.

في هذه الحالة الأخيرة ربما كان الأمر نتاج تحريضات وقحة من فعل السلطة. . .

تقود هذا الحراك، في تشكيلته الحديثة، نقابات المهن الحرة، مثل نقابة المهندسين والأطباء والصيادلة ولا سيما نقابة المحامين، إلى أن تمَّ حلُّ هذه النقابات في نيسان/أبريل سنة ١٩٨٠، والتصفية الجسدية لبعض الشخصيات الفاعلة في تلك المهن. حتى هذه المرحلة كان يمكن لقاعدة الاحتجاجات أن تتوقف عند رفع حالة الطوارئ المعمول بها منذ فجر «الثورة» في ٨ آذار/مارس ١٩٦٣، وفي إعادة الحريات الديمقراطية الأساسية. من ناحيةٍ أخرى، وفي علاقة مع الإخوان المسلمين، كان تجار السوق يمثلون النظام المديني التقليدي، كانوا المجتمع المدني وكانوا يريدون لأنفسهم أن يكونوا المعقِل الأخير الذي لا يزال يقاوم هجمات «الدولة الحديثة». في المقابل، هذه الدولة ـ أو الدولة المُنكَرَة والمنفية مثلما رأينا أعلاه ـ تجسّدها من الآن وصاعداً أقليةٌ دخيلة على النظام المديني، إنها نخبة جديدة حاكمة وصلت إلى السلطة مع «الثورة» عبر قناة الجيش والحزب، ذاتُ أصولٍ ريفيةٍ متميزة جداً: علويون ودروز وإسماعيليون[١٨]، ولكن فيها أيضاً أفراد من السنَّة من منطقة حوران والفرات (وهي مستويات تحليلية غير متطابقة سبق لنا الكلام عليها).

تستند هذه الحالة في مخيلة حركة المعارضة للنظام الحاكم ـ وعلى نطاق واسع ـ إلى ما يُقَعِّدُه النظامُ الإسلامي حول العلاقات بين المدينة والريف، ومن هنا لجأنا إلى ابن خلدون لفائدته العلمية في بحثنا؛ إذ يعرِّف المدينة على أنها مركز «الحضارة»، أي مركز الإنتاج المادي والفكري. ولكن الحضارة، بالتحديد، بصفتها نتاج مجتمع «عُضويٍّ» (بحسب دوركايم) لا تتوافق مع الحَمِيَّة العصبية التي وحدَها تمنحُ السلطةَ وبوسعها بالتالي أن تضمن التجانس الاجتماعي. ومن ثَمَّ فالمدينة واقعة تحت سلطة «الجماعة» و«العصبية»؛ ففي مقابل أمنها وازدهارها تدفع المدينة إتاوة للمحاربين البدو (وهم من يُطلق عليهم اسم «النوموس *nomos*»، استشهاداً بمقولة دلوز

(١٨) وهو ما أطلق عليه الشارع السوري اسم «حكومة عدس»، في تلاعب بالكلمات وتجميع للأحرف الأولى من كل طائفة.

وغاتاري)[19] تاركةً لهم مهمة حكمها وحمايتها. يقول غلنر إن المدينة «عاجزة سياسياً»، وهذا كلام صحيح جداً[20]. واعتماد المدينة الكلّي على هذا المستوى من «العصبية» المسيطرة توازيه تلك الوظيفة الأيديولوجية التي تحدثنا عنها للتو كمكان لإنتاج «الدعوة» السياسية والدينية، أو بعبارة أخرى لإنتاج شرعيةٍ لسلطة الحكام. وفي الحالة التي تخصنا هنا، نعلم تماماً أي دور أدّته «دعوة» القومية العربية والاشتراكية في استيلاء «النوموس» العَلَوي على مقاليد المجتمع.

وإثباتاً لهذه الفرضية نشير إلى قلّة عدد الأعضاء القادمين من المدينة في الأحزاب السياسية السورية، ولا سيما على مستوى الكوادر الحزبية الحاكمة. وعليه يذكر سامي الجندي[21]، وهو من أوائل المناضلين البعثيين، أن البعث قد تطور وازدهر منذ البداية في الأرياف وأنه ظل هزيلاً وضعيفاً في المدن، ولا سيما في دمشق. ثم يضيف بلهجة إلقاء الحكم: «كانت حتمية العمل السياسي الجدي تقضي بترسيخ الحزب في دمشق والسيطرة على قواها الشعبية قبل الانتقال إلى مدى آخر. ولكن الحزب كان مستعجلاً يبحث عن غنيمةٍ سهلة والعمل في دمشق عسير. إنها مدينة التاريخ العربي لا تُسلِس قيادَها إلا للعاشق على قدر فتنتها... خطيئة البعث المميتة أنه شتت قواه حينما كان ينبغي عليه أن يركّزها أولاً في دمشق... لم يدرس البعث بناءَ دمشق الاجتماعي الذي تكوّن خلال آلاف السنين فبات إرثاً عضوياً. قنع البعثيون أنّ دمشق لا يمكن أن تكون بعثية فأقاموا بينهم وبينها جداراً من المستحيل». وفي وثيقة مطبوعة على الآلة الكاتبة نشرها حزب البعث العربي الديمقراطي الاشتراكي بعد ذلك بعشر سنوات (في ٢٣ شباط/فبراير)، ولا تزال تمثل نقداً ذاتياً لتجربة الحزب التاريخية، يمكننا أن نقرأ بالطريقة نفسها أن الفشل يمكن تفسيره، مع غيره من الأمور، بأن البعث لم يتوطد أبداً بشكل جيد في المدينة وأن الكوادر الإدارية للحزب كانوا دائماً غرباء

---

(١٩) الأمر يتعلق هنا أيضاً بتأويلٍ مجازي الهدف منه فهم أفضل للأزمة، ويجب أن يؤخذ مصطلح «البداوة» بالمعنى المشار إليه سابقاً.

(٢٠) Ernst Gellner, *Muslim Society* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1981), pp. 25-26.

(٢١) سامي الجندي، **البعث** (بيروت: دار النهار، ١٩٦٩)، ص٣٨ ـ ٣٩.

عنها[٢٢]. والنتيجة نفسها في الوثيقتين: لقد فوّت حزب البعث على نفسه دخولَ المجتمع المدني عندما التفّ حول العقبة التي تمثلها دمشق والمدينة عموماً، كما فوّت على نفسه أن يتطور كحزب بمعنى منظمة (organisation) سياسية، وبقي في حالة العِصابة (bande)، وفي حالة الرَّهط والجماعة (meute) من الناس كما كان ليقول كانيتي (Canetti)، وهو شكل من التجمّع المرتبط بمبدأ «النوموس nomos»، الذي تقابله تماماً في اللغة العربية كلمة «جماعة» المستخدمة بكثرة في الخطاب السياسي العربي الحديث كمرادف لكلمة «حزب».

واليوم، بعد أن سُلبت المدينةُ «دعوتَها» القومية أصبحت تقدم نفسها حاميةً للإسلام والمدافعة عن إرث الحضارة العتيق الممتد على ١٤ قرناً. ولكن، ومهما كانت ظاهرة «الصحوة الإسلامية» هذه جديدة، فإنها يجب ألّا تنسينا العلاقات الوثيقة التي طالما جمعت بين هذا الدين ذي الامتداد الجَماعيّ القوي جداً وبين المدينة كمكانٍ للتجمّع بامتياز (كلمة «جامع» في اللغة العربية اسم فاعل، وتعني المسجد الجامِع الذي تُقام فيه صلاة الجمعة)، وفيها تتجمع أيضاً كل عناصر التقوى. وهنا مرةً أخرى، وبعيداً عن الخطاب الديني البحت لحركة المعارضة وهو الوحيد الذي يجذب انتباه وسائل الإعلام، يجب أن نفهم جيداً ما هو التحدي الذي تمثّله هذه الحركة: هل هو نظام «القانون» و«المعرفة» الذي تنوي المدينة الدفاع عنه في مواجهة «المتوحشين» الجدد الذين ـ على العكس ـ يعملون على ألّا يبقى شيء خارج «سيطرتهم»؟ وقد ذكرنا أعلاه ما الذي حدث لحركة المحامين. وضمن هذا المنطق نفسه تصبح الجامعة، كمكانٍ للإنتاج محسوبٍ على النخبة من أهل المدينة، مهددةً هي أيضاً؛ فالإفراط في الممارسات الخاطئة فيما يُعرف بالتسجيل «الاستثنائي» في الكليّات المعروفة بصعوبة الانتساب إليها (مثل كليات الطب والهندسة. . .) لتلاميذ لا يملكون المستوى المطلوب للانتساب لكنهم مرتبطون بالنوموس (nomos) المسيطِر عبر القنوات المتاحة لهم: الطائفة والمنظمات الشعبية ومنظمات الشبيبة العسكرية التابعة للحزب، يعوقُ حُسنَ عملِ المؤسسة الجامعية ويرفعُ عنها كلَ مصداقية علمية[٢٣].

(٢٢) **حول نقد وتقييم تجربة الحزب** (نهاية ١٩٨٠)، ص٢٧.

(٢٣) هذه نقطة أخرى جديرة بالاهتمام والتحليل: استخدام شريحة عمرية معينة ـ بين ١٥ و٢٥ سنة ـ للدفاع عن النظام الحاكم.

حزب البعث؟

لم يعد حزب البعث، كمنظمة، سوى الواجهة المدنية للنظام الحاكم؛ فقد نسف المؤتمر القطري السابع (القطري أي السوري بكل ما في الكلمة من معنى)، الذي انعقد في دمشق في كانون الأول/ديسمبر ١٩٧٩ ـ كانون الثاني/يناير ١٩٨٠، كل الأوهام المتبقية التي ربما راودت البعض حول إمكانية انفتاح الحزب السياسي أمام «الكتلة» السنّية. وظهر ـ أثناء المؤتمر ـ أن الشخصيات المعدودة التي تمثل هذه الكتلة، مثل محمود الأيوبي بخاصة وهو رئيس الوزراء السابق، وجابر بجبوج الأمين القطري قبل انعقاد المؤتمر، وعبد الله الأحمر الأمين العام المساعد (أي القومي)، وحكمت الشهابي رئيس الأركان، أو مصطفى طلاس وزير الدفاع، لم يكونوا سوى الرهائن السنَّة عند الأقلية الحاكمة، وكانوا يتعرضون للسخرية عند أدنى تدخل منهم أو مشاركة. يجب القول هنا إن تنظيم المؤتمر السابع قد تمّ بإشراف شخصي من قِبل شقيق آخر للرئيس هو رفعت الأسد. وبدلاً من المبدأ المتعلق بالمركزية الديمقراطية لانتخابات الأعضاء من الأسفل إلى الأعلى ضمن الهرم التنظيمي للحزب: الشعبة ثم الفرع ثم اللجنة المركزية[٢٤]، فضَّل الموجِّه الخَفيُّ للنظام الحاكم تعيينَ هؤلاء الأعضاء بكل بساطة من الأعلى إلى الأسفل؛ فاجتمعت كل الشُّعَب في الصالة الرياضية الكبيرة في الضاحية الشمالية للعاصمة، وكانت المخابرات هي من تدير العمليات بحضور مجموعة من الضباط النظّارة بصفة مراقبين. وقد أسرَّ إلينا على استحياء أحد المعارضين ممّن كان حاضراً في الاجتماعات ما يثبت هذا الكلام، يقول: «في الحزب، الأفضل ألا تشتغل في السياسة». كلمة أخيرة حول اللجنة المركزية المتعلقة بموضوعنا وهي اختراعٌ دستوريّ؛ تجتمع هذه اللجنة بصفتها أعلى مؤسسة في الحزب مرة كل ستة أشهر لدراسة الخطوط العريضة لسياسة البلاد، وتضم هذه اللجنة ٧٥ عضواً: ٣٠ منهم من الطائفة العلوية معظمهم من الضباط.

هذه السيطرة أيضاً كان لها ما يبررها من الوضع في داخل الحزب؛

---

(٢٤) تضم الشعبة نفسها أعضاء من عدة فرق (الدرجة التي تأتي مباشرةً أعلى من الخلية) وتغطي منطقة جغرافية تعادل تقريباً مدينة صغيرة أو حيّاً في مركز محافظة، هذا الأخير يمثله فرع الحزب.

فالحزب لم يفشل فقط كبنية إدارية في المهمة الموكلة إليه سنة ١٩٧٩ ـ ١٩٨٠ بالتصدي لموجة الاحتجاجات الشعبية، بل ترك لنفسه هو أن تحمله هذه الموجة؛ فقد أدت ميليشيا البعث دوراً أكيداً في مظاهرات ٨ آذار/مارس التي تكلمنا عنها أعلاه... إذ قادت أحياناً المظاهرات الاحتجاجية وهاجمت الشُّعب المحلية للحزب، وهو ما جعل جريدة **النذير**، لسان الحال السري للإخوان المسلمين في سورية، تتعاطف مع هذا الاستلاب «المأساوي» الذي يعيشه البعث وتشفق عليه.

منذ ذلك الوقت صدر «قانون أمن الحزب» لدعم جهاز القمع الداخلي وتعزيزه، وفيه تهديد بأحكام ثقيلة لكل من يرتدّ عن الحزب أو يخرج عليه. حتى إنه، وفي نطاق الحرص الشديد نفسه على ترابط الحزب وتماسكه، كانت ثمة دراسة لمشروع يتعلق بإعادة هيكلة الحزب في خلايا مستقلة قوامها خمسة أعضاء، وذلك بعد حصار حماة في شباط/فبراير ١٩٨٢. ولكن العودة إلى بعث ما قبل الاستيلاء على السلطة أمرٌ وهميٌّ بحت وغير قابل للتحقيق، لأن ذلك يفترض خلق ما يقارب ٣٠,٠٠٠ خلية تناسباً مع ما مجموعه ١٥٠,٠٠٠ عضو، دون حسبان الأنصار، وهم ـ في تعريفهم ـ ليسوا عناصر عاملة كاملة بل هم في مرحلة الاختبار. وكنتيجة لهذا التفكك لم تعد ورقة الحزب كافية، وإن كانت لا تزال ضرورية، لحرق المراحل في المسيرة الوظيفية للفرد والتعلُّق بالجماعة المسيطرة.

وعلى مستوى المجتمع بأكمله يظهر فشل النظام السياسي تماماً خلال المشاركات الانتخابية التي لم تجتذب سوى ٤ في المئة من الناخبين، مثلما حدث في الانتخابات التشريعية سنة ١٩٧٧ وسنة ١٩٨٢، وذلك على الرغم من اللجوء إلى عدة أساليب «التشجيع» المشاركة الانتخابية، مثل ثَقب بطاقات الهوية بعد الإدلاء بورقة التصويت[*] ٤ في المئة أي ما يعادل ٤٠٠,٠٠٠ ناخب، وهو ما يدعو إلى الاعتقاد ـ مقارنةً بملاك الحزب الحاكم ـ أن الأمر يتعلق بعمليةٍ تجري في «دائرةٍ مغلقة» من الطبقة السياسية.

(*) [ثقب بطاقة الهوية الشخصية بعد التصويت: إجراء قمعي الهدف منه تخويف المواطن ولا سيما الموظف، فمن يُضبط بعد الانتخابات وبطاقته غير مثقوبة يعني أنه لم يمارس «واجبه الانتخابي» مما قد يجرّ عليه المساءلة والعقوبة. كان هذا الإجراء ولايزال يدفع الكثيرين إلى ممارسة «واجبهم الوطني» بكل عفوية!].

وأخيراً، ألا يجب علينا في المشرق اليوم، حيث الأحزاب تعمل كالعصابات والدول كالمنظمات السياسية، أن نقرأ السياسة بين «الصقور» و«الحمائم» وبين اليمين واليسار وبين الرجعي والثوري... إلخ[٢٥] على مستوى المنطقة في مجملها؟ مع أن هذا المستوى نفسه ـ بنسبة ما ـ ليس سوى تكملة للأنظمة السياسية «القومية»، فهو غالباً ما يُبرز الانتماءات نفسها ويتحرك وفقاً للآليات نفسها، مما لا يمتّ بأية صلة «للدولة الحديثة».

لقد ماتت أيديولوجية البناء القومي في المشرق بموت عبد الناصر، واللعبة السياسية في المنطقة اليوم تحكمها أحزاب متخفية وراء قناع الدولة، تتناحر فيما بينها في العبادة نفسها للأفكار المطلقة. إنه «الحق» ضد القانون، و«الأبطال» ضد «الآباء المسالمين»، وعليّ ضد معاوية. بعد سنة واحدة بالضبط على موت عبد الناصر كتب إلياس مرقص، المفكر السوري الماركسي المعروف جيداً من «المحيط إلى الخليج» ويعرِّف عن نفسه بأنه «رسول المعرفة»، مقالة نقدية لاذعة ضد نظرية العفوية في الثورة الفلسطينية واليسار العربي، قال فيها: «شهدنا ثورةً فلسطينية في شرق الأردن، ويمكن أن نشهد بعد عشرين سنة ثورة الدمشقيين في حمص، وثورة الجنوب اللبناني في بيروت وطرابلس، وثورة السوريين في العراق[٢٦]، وثورة سكان الضفة الغربية في نَجد، وثورة الجميع على الجميع في الساحة العربية الشاملة. هذا «الصعود الثوري» هو «صعودٌ لمشروع التوسّع الصهيوني»»[٢٧]. وقد كان مرقص متفائلاً بكلامه ذاك، إذ لم تلزمنا عشرون سنة ولا حتى عشر سنوات للوصول إلى هذه الحال.

---

(٢٥) نذكّر هنا بقول ماكس فيبر الذي يقول إن النشاط السياسي يعرّف في المقام الأول بأنه يتم داخل حدود أرضية معينة. لكن المشكلة في المشرق هي، بالتأكيد، في تعيين هذه الحدود بما أن الإنتاج الأيديولوجي واللعبة السياسية هما «عربيان» قبل أي شيء.

(٢٦) إنها موجودة الآن، مجتمعة حول «التنظيم القومي»، أي البعث «العراقي» التابع لشبلي العيسمي وسامي الحنّاوي (في السجن في دمشق) وبالتأكيد ميشيل عفلق، ولها بالطبع إذاعة اسمها «سورية الحرة»، إنما فات إلياس مرقص أن يذكر ثورة العراقيين في دمشق.

(٢٧) إلياس مرقص، **المقاومة الفلسطينية والموقف الراهن** (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧١)، ص١١١.

ما البعث إلا «دعوةٌ» أو غطاءٌ شرعيٌّ للسلطة للبقاء في الحكم. ليست هناك فائدة من الوقوف عند كلمات من نوع «الأمة العربية» أو «الاشتراكية»، فهي عبارات أقل ما يمكن أن نقول عنها إنها فقدت كل حجّة شرعية لها. يبقى ادّعاء النظام بأنه الوصيُّ الكونيُّ على الحركة القومية العربية منذ نهاية القرن التاسع عشر، وبالتالي فهو التجسيد الملموس لمشروع علمنة الدولة الحديثة. لقد تكلمنا عن قوة نموذج هذه الدولة في سورية، مهد النهضة العربية، حيث يُعاش (أي النموذج) بصفته القاسم المشترك الوحيد الممكن في بيئة قائمة على المعارضات والتعددية، وكذلك الاهتمام الإيجابي الكبير للغرب[٢٨] القلِق بلا شك على مستقبل «نموذجه» السياسي. حول هذه النقطة/العقدة في نظام الشرعية، يُدين الإخوان المسلمون ما يعتبرونه خداعاً، باستخدام ثلاثية ابن خلدون بصورة ضمنية: العصبية والدعوة والمُلك، كمفتاح لعملية التغيير الاجتماعي؛ إذ تقوم مجموعةٌ (العصبية) متكافلةٌ بروابط الدم أو بكل بساطة ممن يربطها مصيرٌ مشترك، في فترة تاريخية معينة، باستغلال تبشير ديني أو سياسي (الدعوة) وسيلةً ومعبراً للوصول إلى الحكم (المُلك). وبالنسبة إلى الإخوان المسلمين، يكفي أن نستبدل في هذه السلسلة المنطقية العصبيةَ «بالعلويين» والدعوةَ «بالدولة الحديثة» حتى «يتضح كل شيء».

مرة أخرى نقول إن الواقع أكبر من أن نقرأه على الصعيد الطائفي فقط. إنما يبقى أن وجهة نظر الإخوان تستحق أن نتوقف عندها لأن منهجهم في رؤية الحيِّز الديني والحيِّز السياسي ذو أهمية لفهم الوضع ومجريات الأحداث، وهما بذات الأهمية في علاقتهما مع الحيِّز الاقتصادي، في سلسلة ثابتة ومستمرة من المسبِّبات[٢٩]. وعليه، ففي هذا النظام السياسي،

---

(٢٨) بعد فشل الأيديولوجية العربية الحديثة أصبحت نظرة الآخر بالنسبة إلى النظام الحاكم أداة مهمة لتشريع وجوده، فلا يفوته إن ظهرت مقالة مديح عن سورية في صحيفة كولومبية أن ينشره على الصفحات الأولى للصحف اليومية في دمشق.

(٢٩) لن نتكلم هنا عن الصعيد الاقتصادي الذي يحتاج وحده إلى تحليل كثير، ولكن إن أردنا التسليم أنه لا يزال بالإمكان، ضمن أية ظاهرة اجتماعية، الكشف عن «علاقة إنتاجية»، لقرأنا وبدهشة ما سطّره فريد لاوسن: «كانت ثورة شباط/فبراير قبل كل شيء ردة فعل من صغار الحرفيين والتجار =

الذي قام الإخوان المسلمون بكل جرأة بتفكيك آلية عمله، اللعبة بأسرها تكمن في الحفاظ على تناسقه الطائفي وترابطه الداخلي، أي عصبيته الخاصة به. وإنما يُصارُ إلى ذلك بالعمل على أن يَفقد الآخر عصبيتَه تحت تأثير أيديولوجية البناء الوطني و«التطوير»؛ وهو بناءٌ لا يتم إلا بتنازل كل فرد عن اختلافه أمام الآخر، أو جماعة عن اختلافها أمام الجماعة الأخرى، كشرط للوحدة وللمساواة بين الجميع في المجتمع المدني. وفي هذه اللعبة، «الأكثرية» هي بطبيعة الحال الخاسرة دوماً بما أنها تقدّم نفسها بأنها لا تحتوي على عصبية. فالطائفة، إذاً، تؤدي دور الحزب الحقيقي كأداة للاستيلاء على السلطة، ومن هنا تأتي الحالة البالية للنظام السياسي و«أزمة» البعث.

رأينا أن تفكك الشرعية السياسية للنظام الحاكم على أرض الواقع قد ظهرت، من جهة، مع «جمعية» علي المرتضى وذلك من خلال إعادة تنشيط الأشكال ما قبل السياسية للشرعية، أي بمعنى آخر «الشرعية التقليدية» كما يعرِّفها ماكس فيبر، ومع اللجوء الممنهج للعنف من الجهة الأخرى. لقد ولّى نهائياً زمن «أساتذة المدرسة» منذ عصر النهضة حتى ميشيل عفلق وصلاح الدين البيطار، زمن «الآباء المؤسسين» لحزب البعث مروراً بساطع الحصري، ذلك «الأستاذ النشيط» المبشِّر بالقومية العربية في خمسينيات القرن العشرين؛ أولئك الذين كانوا يفكرون بالانسجام الاجتماعي عبر تطوير المؤسسة التعليمية ضمن خط فكري يتبع أفكار عالم الاجتماع دوركايم.

أما اليوم فقد أصبحت التربية «رجعيةً»؛ ألم يقل ابن خلدون إنها لا تتوافق أبداً مع الحفاظ على العصبية التي تُعدُّ المصدر الوحيد للسلطة؟ فالتربية، على غرار الخضوع للقوانين، «إضعافٌ سياسيٌّ للفرد»[(٣٠)]. وعليه، ألم يكن معظم الطلاب الذين استفادوا من النظام الحاكم وحصلوا على «تسجيلٍ استثنائيّ» في الجامعات، كما ذكرنا أعلاه، ينتمون إلى الفرع

= الحَمويين على برنامج التطوير الصناعي الواسع [هكذا يقول] الذي يقوم به النظام الحاكم». انظر:
Fred H. Lawson, dans: *Merip Reports,* no. 110 (November-Decembre 1982).

مقتبس من المقالة التي نُشرت وتُرجمت في:

Le Monde diplomatique (mars 1983).

(٣٠) Gellner, *Muslim Society,* p. 26.

العسكري لمنظمة شبيبة الثورة ممن اتّبع دورةً في القفز المظلّي؟ وقد عبّر الرئيس عن ذلك بنفسه إذ قال: «إنهم يتصدون لمؤامرات الإمبريالية والرجعية، وليس لديهم الوقت الكافي للدراسة». لقد انتهى الكلام المنمَّق، فيد الأمة اليوم ممسكةٌ بزناد الكلاشنكوف. وفي مقالة افتتاحية لجريدة **تشرين** اليومية (١ تموز/يوليو ١٩٨٠) تجرّأ رفعت الأسد وأعلن استعداده للتضحية بمليون مواطن في سبيل إنقاذ «الثورة»، وقد أظهرت الأحداث اللاحقة أن الرجل لا يَخْلِف بكلمته. ولكن المؤسف أكثر من هذا هو أنه لا يزال في الغرب أناسٌ يحكمون بالقول إن ما يحدث من مآسٍ أمرٌ لا مفرَّ منه. ألم تعرف فرنسا عهد الإرهاب اليعقوبي (la Terreur) بعد الثورة، وألم تعش أميركا حرب الانفصال... أما بالنسبة إلى غِلنر، فالعنف أحياناً هو «الثمن الذي ندفعه للبناء الوطني» وهو ما يقول إنه الانتقال من عالم ابن خلدون إلى عالم دوركايم[٣١]. ولكن، ومع الأخذ بعين الاعتبار بكل التحليلات المقترحة هنا، نحن لا نعتقد من جهتنا أنَّ مأساة حماة قد أسهمت بأي شكل من الأشكال في بناء سورية الجديدة، بل على العكس، إذ يكفي أن ننطق باسم هذه المدينة في أي حوارٍ كان حتى ندرك أن «نهر العنف يشقُّ هذا البلد مثل الجرح المفتوح»[٣٢].

أمام هذه الحالة بدأت بعض التيارات في المعارضة تفهم أن الرهان الآن لم يعد في التمييز بين اليمين واليسار أو بين الرجعية والثورة، ولكن، وبكل بساطة، في إعادة تشكيل نظام «سياسيّ» بأسرع وقت ممكن[٣٣]. ومن هنا جاء شعار «الديمقراطية» الذي بات يفرض نفسه شيئاً فشيئاً، والذي يجب أن نفهمه كنداء لإنقاذ النظام السياسي، ومن ثَمَّ إنقاذ المجتمع بأكمله، وكلاهما مهدَّد بالانفجار. نذكّر هنا بقول ميشليه[٣٤]: «إن الحياة السياسية

---

(٣١) المصدر نفسه، ص٩٦.

(٣٢) Robert Lowell, dans: William James Millar Mackenzie, *Pouvoir, violence, décision* (Paris: Presses universitaires de France, 1979), p. 111.

(٣٣) وهو ما يمكن أن نترجمه بألفاظ خلدونية بعودة السلطة «الطبيعية»، أي «المُلك الطبيعي»، حيث السيطرة ليست سوى عنف بحت، إلى السلطة «السياسية» أي «المُلك السياسي» القائم على العقل والذي يقابله مفهوم السيطرة الشرعية عند فيبر.

(٣٤) ورد في:

Paul Viallancix, *La Voie royale* (Paris: Flammarion, 1971), p. 305.

للأمة تعبّر بكل صدق عن درجة الألفة الاجتماعية التي وصل إليها الشعب».

فالمجتمع المدني في سورية، في هذا المعنى، لم يولد بعد. حتى الإخوان المسلمون ضحّوا بمطالبتهم «بحكومة إسلامية»[٣٥]، غالباً ما ينادون بها في سورية أو خارجها، في سبيل أن يعلنوا في برنامجهم[٣٦] أنهم مع إعادة الحريات الأساسية (حرية التفكير وحرية التعبير وحرية الجمعيات والنقابات...) واحترام مبادئ الدستور (فصل السلطات ونظام الشورى...)؛ مثبتين بذلك «تطوراً» سياسياً أكثر وضوحاً من برنامج الدولة على الرغم من أنها مالكةٌ للَقَبِ «التطور».

يمكن أن ندرك تناقض الوضع بأكمله، وأن نرى ذلك الانشقاق الجديد الذي يرتسم عند أهل الفكر: فبينما يتمسك بعضٌ بالخطاب السياسي المتعلق بالطبقات - وهو خطاب الدولة مثلما رأينا أعلاه - والغاية منه في النهاية حجب الحيِّز الاجتماعي لا غير، قرَّر آخرون ببساطة أن يقطعوا حبل السرَّة الطائفي ليتمكنوا من إعادة طرح مسألة السلطة طرحاً صحيحاً ومن ثمَّ المباشرة بالتفكُّر المتعمق في مجتمعهم الذي يعيشون فيه. فهؤلاء يريدوننا، من الآن فصاعداً، أن نتساءل - أيضاً - عن أشكال التعايش الاجتماعي، وأن نتوقف عن افتراض أننا حللنا مسألة الانسجام الاجتماعي مثلما تفعل السلطة للتغطية على ممارساتها الخاطئة.

---

(٣٥) أي القائمة على الشرع الإسلامي. الواقع أن هذا النموذج من الحكم لم يتحقق أبداً في التاريخ إلا زمن الرسول والخلفاء الراشدين الأربعة، والأمر يتعلق هنا بالأحرى بالتشديد على مبادئ الشرعية وليس برنامجاً حقيقياً للحكومة، كما يقول العروي: «إنها طوباوية يدرك المنادون بها ذلك تماماً»، انظر:

Abdallah Laroui, "L'Etat dans le monde arabe contemporain: éléments d'une problématique," *Cahier du Centre de recherches sur le monde arabe contemporain* (Université catholique de Louvain), no. 3 (1980), p. 19.

(٣٦) **بيان الثورة الإسلامية في سورية ومنهاجها**، دمشق، تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٠.

الفصل الثاني

إرهاب الدولة أم إرهاب ضد الدولة
الحالة السورية(*)

«العلوم السياسية لدينا مهووسة بالاعتقاد أن أحكام القيمة غير مقبولة في عالم الاعتبارات العلمية وأن وصف نظامٍ ما بالاستبدادي هو إطلاق «حكم قيمي» صريح [وهذا أمر غير مقبول علميّاً]. ويمكن للمتخصص في العلوم السياسية الذي يقبل هذا المفهوم العلمي أن يتحدث عن دولة جماعية (collectif)، أو عن دكتاتورية وعن نظام شمولي أو نظام سلطوي... إلخ، كما يحق له بصفته مواطناً أن يندِّد بكل هذه الأشكال من الحكم. ولكنه مجبرٌ، في المجال الحصري للعلوم السياسية، على رفض مفهوم الطغيان «كأسطورة».

ليو شتراوس *De la tyrannie*

نعلم أن كتاب **الأمير** لمكيافيللي، الذي لا يزال واحداً من الكتب المؤسِّسة للعلوم السياسية المعاصرة، لا يميز بين مصطلحَي المَلك والطاغية. أما بالنسبة إلى ليو شتراوس، الذي استشهدنا بكلامه في بداية الفقرة[1]، فإن عدم التمييز هذا مرتبط بعجز الإنسان منذ ذلك العصر عن «الإحاطة بالطغيان بكل واقعيته وفهم حقيقته». وإنَّ في هذه الأسطر، التي كُتبت تعبيراً عن تجربة أوروبا التاريخية ما بين الحربين، دلالةً «معاصرة» اليوم بدرجة مدهشة فيما يخص موضوعنا. منذ زمن بعيد وموجةُ أيديولوجية العالم الثالث المناضل في حالة من الركود، إنْ لم تكن في انحسار، إنما لا يزال من

(*) نشر لأول مرة في:

Esprit (octobre-novembre 1984).

باسم مستعار هو جيرار ميشو (Gérard Michaud).

(١) Leo Strauss, *De la tyrannie* (Paris: Gallimard, 1954), pp. 42-43.

الصعب علينا أن ندرك طبيعة معظم الأنظمة السياسية التي انبعثت من تلك الحقبة التاريخية لأننا مقيدون بإطارات تحليلية لا نستطيع الخروج منها مثل التنمية السياسية والتحديث... أو صراع الطبقات. وبالتالي - وعلماً أن ما قاله شتراوس في الفقرة أعلاه لا يزال سارياً - سنتكلم نحن عن «وضع سلطوي»، وعن «الثورة من الأعلى»، وعن «نظام قيصَريّ»، وعن «استقلالية الدولة» عن القوى الاجتماعية والاقتصادية[٢]، لكننا لن نتكلم عن «الطغيان» مطلقاً. فنحن، على سبيل المثال، إذا ما حشرنا أنفنا في الأمر وقدَّمنا شهادتنا على واقع وحشية النظام السوري ووثَّقنا بعض الأحداث الحقيقية ثم تساءلنا عمّا يجري في البلاد، فهناك دائماً بعض السُّذَّج من ذوي الأفق السياسي المشوَّش غالباً ممن سيقولون «هناك في الغرب أيضاً...، على العموم...، كنا منذ زمن ليس بالبعيد...». إنه ذلك الاختلاف الطفيف حول الموضوع المعروف جيداً في العلاقة مع الآخر، وفي حالتنا هنا هي العلاقة مع أنفسنا، الذي لا يقوم إلا بتعقيد المشكلة التي بيَّنها ليو شتراوس. والعكس صحيح، فعندما يتم تقديم هذا النظام الحاكم إلى مقدمة الساحة الدولية والاحتفاء به بعد أن قام بعملية خاطفة ذات دلالة خاصة جداً في إدارة علاقات القوى، فلسنا نجد كلمات قاسية كفايةً لإدانة هذا الأمر؛ لكن الموضوع مرَّ مرةً أخرى تحت غطاءِ قبولٍ غربيٍّ كبير تعبِّر عنه جملة «إرهاب الدولة» أدقّ تعبير. لا نقول هنا إنه يجب رفض هذه الجملة بالكلية - من واقع أن السياسة الخارجية هي المجال الأمثل لممارسة هذا المفهوم - ولكن على الأقل أن يتم نقدها ولو قليلاً ولا سيما بصفتها مفتاحاً لتحليل النظام الاجتماعي.

سننطلق إذاً من هذه الصيغة للذهاب مباشرةً نحو ما هو جوهري: إن أصالة الممارسة السياسية السورية مقارنةً ببلدانٍ أخرى من العالم الثالث - ونحن نفكر بخاصة بأمريكا اللاتينية - تأتي من أنها ليست علامةً على وجود دولة، بل هي في أغلب الأحيان علامةُ نفي للدولة، مع الفوارق الصغيرة

(٢) انظر بهذا الخصوص:

Jean-François Bayart: "L'Analyse des situations autoritaires, études bibliographiques," *Revue Française de science politique*, vol. 26, no. 3 (juin 1976), et "Le Politique par le bas en situation autoritaire," *Esprit*, vol. 6, no. 90 (juin 1984), p. 142.

كافة التي بوسعنا الاستشهاد بها دعماً لهذا الكلام. عندما قام فاي (J.P. Faye) بتحليل عقيدة «الأمن الوطني» في القارة الأمريكية الجنوبية استوقفه هذا الشعار: «الأمة تعلو فوق كل شيء»، ليهمس لنا أن المقصود «بالأمة» هو «الدولة»[٣]. لكن الأمر في الواقع ليس بذلك السوء... وبالنسبة إلى هذه النقطة لن يكون من الصعب أن تجعل من نفسك المتحدث باسم الأغلبية الساحقة من الشعب السوري الذي لم يتسنَّ له حتى أن تكون له **أدنى** مشاركة ـ عبر مختلف الأشكال التي بوسع «العنف الثوري» أن يتخذها في بلاده من اغتيالات وتعذيب وإبادة ممنهجة ـ في ولادة هذه «الدولة الحديثة» التي وعدت بها عقول «التنمية السياسية». إذ لا تزال عبارة «إرهاب الدولة» تحتوي على كلمة «دولة»، حتى إن لم يكن في نيتنا هنا تبرير إرهاب معين مقارنةً بإرهابٍ آخر، أو أن نضع ملصقات تتيح لنا تمييز الإرعاب «الصالح» من الإرعابِ «الطالح»(*)؛ فهذا التمييز، من وجهة نظر الضحايا، ليس سوى مماحكة مبتذلة.

تشرح لنا حَنَّة أرندت(**) «الإرعابَ» بأنه «المكوِّن الأساس للسيطرة الشمولية(***) وجوهرها»، وتفصِّل في مكانٍ آخر قائلةً: «يسحقُ الرعب

---

(٣) Jean-Pierre Faye, *Dictionnaire politique portatif en cinq mots* (Paris: Gallimard, 1982), p. 96.

(*) [مع التذكير بأن الإرعاب والإرهاب كلمتان مترادفتان].

(**) [حنّة أرندت Hanna Arendt (١٩٠٦ ـ ١٩٧٥): فيلسوفة ألمانية من أصل يهودي، عُرفت بأعمالها المتميزة حول النشاط السياسي والأنظمة الاستبدادية والمعاصِرة. وقد استخدمت الصحراء للرمز إلى النظام الشمولي الاستبدادي؛ ذلك أن طبيعة الأنظمة الشمولية طبيعة تصحيرية تمحو الثراء والتنوع البشري وتبتلع كل مساحات الحرية الخضراء وتجرف الوجود البشري إلى مستنقع الخضوع التام والامتثالية والحياة البهيمية لتختزل وجوده ووعيه في مجرد حشد قطيعي. غير أن هذا النظام الشمولي يتناسى أنه وهو يدمر الصفة الإنسانية إنما هو بصدد تدمير ذاته، فهو يغرس بذور فنائه لأن في مدينته المستبدة يقيم أناسٌ فقدوا الأمل في لقاء عالم إنساني جديد وتحولوا إلى مجرد حشود متشابهة في كل شيء. ومفهوم الاستبداد والعنف والصحراء عند حنّة أرندت واسع ومثير للاهتمام].

(***) [التوتاليتارية (Totalitarisme): ظهر هذا المصطلح في مقال نشره الفيلسوف الإيطالي جيوفاني جنتيلي (Giovanni Gentile) عام ١٩٢٨ بعنوان «الأسس الفلسفية للفاشية» بمعنى الإحاطة والشمول واحتواء كل شيء. ثم شاع استخدام المصطلح منذ نهاية الثلاثينيات وأصبح يطلق على الدولة الشمولية والتسلطية التي تكون السلطة فيها جامعة، حيث يمتلك رئيس الدولة في يديه كل السلطات. والدولة الشمولية تعمل على إذابة جميع الأفراد والمؤسسات والجماعات في الكل الاجتماعي والمجتمع أو الشعب أو الأمة عن طريق العنف والإرهاب المنظم. وهي لا تقبل بمبدأ فصل السلطات أو بأشكال الديمقراطية الكلاسيكية الغربية. كما تسيطر سيطرة كاملة على جميع وسائل الإعلام مع وجود أيديولوجية معينة توجهها، والأمثلة كثيرة: إيطاليا موسوليني، وألمانيا هتلر، وإسبانيا فرانكو].

الناسَ بعضهم ببعض، فيدمّر الفضاء والمساحات بينهم. ومقارنةً بما يحدث داخل دائرة الرعب الحديدية، تبدو صحراء الطغيان ضمانةً للحرية من حيث إنها لا تزال تشكّل نوعاً من المكان»[*]. وفي هذا عودة إذاً إلى مفهوم الطغيان الذي أراد ليو شتراوس أن يقوم «بالدعاية» العِلمية له، والذي ـ بداهةً ـ ينطبق جيداً على الحالة السورية. بمعنى أن العلاقة بين الدولة والمجتمع في سورية محكومةٌ ـ بالأحرى ـ بالوحشية والعنف الأعمى أكثر منها «بالرعب»، تماماً كما تحدّده أرندت، وهو ما قد يتوافق بهذا الشكل مع حالة منتهية من البناء السياسي. بمعنى آخر، «الدولة» السورية لا تملك وسائل بناء النظام الشمولي الذي ليس هو إلّا صورةً أو نظاماً تستخدمه هذه الدولة لإضفاء الشرعية على وجودها، مع حزب قائد و«منظمات شعبية» مهمتها تشكيل المجتمع وفقاً لنموذج ديمقراطيات دول أوروبا الشرقية. ومن المؤكد أن سورية مقارنةً بهذه الدول تبدو بلدَ «حريات»[٤] في تطبيقٍ للقاعدة التي وضعتها أرندت. لكن، في المقابل، يراود المواطن السوري شعور غامض بأن الدولة بوساطة «كتائبها»، بمختلف مسمياتها، تملك عليه حق الحياة والموت. وهذا واقع ثابت ليس فيه شك، يقع في قلب إشكالية علاقة الدولة مع المجتمع في سورية، وهو ما سيوفر علينا بعض التحليلات.

فلنعد إلى صورة «الصحراء» التي تضعها حنّه أرندت جنباً إلى جنب مع الطغيان؛ فقد ذكرتْ، ودائماً في مجال الرموز والاستعارة، ما يتصوره دلوز وغاتاري[٥] ساحة ملساء (espace lisse) تنتج عن استئصال النظام السياسيِّ (فلا شيء يحدث على السطح سوى الطغيان)، مقارنةً بالساحة المحزَّزَة، أي تلك التي تعجُّ بالبناء السياسي وبحركة المجتمع المدني؛ وهي الساحة المنتِجة «للتمايزات»، كما يحلو لعلماء السياسة أن يقولوا. في صميم عملية التدمير

(*) [تقول حنّة أرندت: «إن إلغاء حدود القوانين بين البشر يعادل حجب الحريات الإنسانية وتدمير الحرية كواقع سياسي حي. إن الفضاء بين الناس، مثلما هو محدد بالقوانين، هو فضاء الحرية الحيوي. والرعب الشمولي يستخدم هذه العملية القديمة التي كان يلجأ إليها الطغيان، ولكنه يدمر أيضاً وفي الوقت نفسه تلك الصحراء من الخوف والريبة التي يخلفها الطغيان وراءه من دون قوانين أو حدود. من المؤكد أن هذا الفضاء لم يعد المكان الحيوي لنمو الحرية، ولكنه لا يزال يمنح بعض المكان للحركات والأعمال التي يوحي بها الخوف والارتياب لدى السكان»].

(٤) Hannah Arcndt, *Le Système totalitaire* (Paris: Ed. du Seuil, 1972), pp. 210 et 212.

(٥) Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux capitalisme et schizophrénie* (Paris: Ed. de Minuit, 1980)

هذه، أي «تصحير» المكان السياسي، وهو ما يسميه العقيد القذافي الذي يمثل بدوره الصورةَ الكاريكاتورية لهذا النموذج «التطهير»، يتوقف العنف عن كونه وسيلةً نلجأ إليها لإعادة تصحيح النظام السياسي، فيصبح بالأحرى طريقة عملِ نظامٍ جديد. وهو نظام لم يُثِر حتى الآن سوى القليل من اهتمام المحلِّلين المنشغِلين أكثر من اللازم بالحديث عن أسطورة الدولة المندمجة جداً مع المجتمع والمتآلفة معه. وقِلَّة هم المفكرون العرب الذين بدؤوا بإدراج هذا المفهوم في نطاق تفكيرهم وتأملاتهم، لأنهم إنما كانوا من أوائل ضحاياه.

من بين هؤلاء المفكرين خصّص ياسين الحافظ بعض الصفحات لما يعرِّفه بطريقة غريبة «بالنظام الشُّخبوطي»[٦]، انطلاقاً من بضعة معطيات تحليلية مأخوذة من تجربته السياسية الخاصة. فبالنسبة إلى هذا المؤلف السوري، الذي رحل باكراً جداً (١٩٧٨)، تقوم اليوم بالذات في المشرق وعلى أنقاض الدولة ـ الأمة، إثر «كارثة» حزيران/يونيو ١٩٦٧ وانهيار الناصرية، علاقات قوى جديدة قائمة على أشكال حكم ذات تبعية ما قبل سياسية: الدولة ـ القبيلة، الدولة ـ الطائفة... إلخ. لن نعود إلى الكلام عن كيفية تطبيق ذلك النظام في سورية، فقد سبق لنا أن تناولنا هذا الموضوع في مقالة نُشرت في مجلة تحت عنوان «الدولة المتوحشة»[٧]. وسط هذا المكان الشُّخبوطي وهذه الصحراء السياسية، وعوضاً عن الحزب، هناك إصرار على الدور الكبير الذي تؤديه العصابة في السلطة أو **الجماعة** وهي الكلمة المفتاحية في الواقع السوري الجديد[٨]، أو أيضاً **النوموس** إن أردنا استعادة مصطلحات دلوز وغاتاري في فقرة «حول البداوة»، مما يبقينا في المجال

(٦) في إشارة إلى الشيخ شُخبوط، أمير أبو ظبي الذي استطاع ـ بالقوة والاستبداد ـ حتى منتصف الستينيات، الحفاظ على إمارته من صدمة الحداثة؛ انظر: انظر: ياسين الحافظ، **الهزيمة والأيديولوجية المهزومة** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، ص١٨٢.

(٧) Gérard Michaud, "L'État de barbarie," *Esprit* (novembre 1983), pp. 16-30. (N. D. E).

(٨) يُفهم هذا المصطلح بشكل أساس، على كل مستوى من تراتبية التحليل الاجتماعي، مقارنةً مع خصم، أو خصوم، يعمل على المستوى نفسه وفق القاعدة المعروفة جيداً: «أنا وأخي على ابن عمي، وأنا وابن عمي على الغريب». ففي استخدام مرِن نسبياً يمكن «للجماعة» أن تنتدب بكل سهولة بعض الأفراد ممن يُبدون ولاءً مطلقاً لواحدٍ من ضباط المخابرات أو نواة تمركز داخل فريق السلطة، أو أيضاً الطائفة العلوية أو السنّية، على مستوى العلاقات بين الطوائف وحتى، في حالات محددة، بين السوريين في مجموعهم، ككتلة في الحيز الإقليمي والدولي.

الرمزي نفسه. فيما يتعلق بما قلناه حول عنف النظام (système)، نذكِّر ببساطة أن العلاقات الاجتماعية في هذا النظام هي علاقات قوى. وقد أوضح السيد غلنر ذلك جيداً في كتابه **المجتمع المسلم** *(Muslim Society)*[٩]، مع التحفظ على نقطة واحدة، فهو يريد أن يرى في الأمر قاعدة مطلقة تَصبُغ برأيه العصرَ العربي - الإسلامي وليس نتيجة عملية استئصال للسياسة، علماً أن هذا المصطلح الأخير يُفهم بالضبط كمستوى وسط ووسيط بين التنظيم الاجتماعي والدولة.

ولفهم أفضل للاستبداد يشير ليو شتراوس إلى ضرورة العودة إلى «أمهات» الكتب، وفي هذه الحالة إلى كسينوفون (Xénophon) وكتابه **تربية قورش** *(L'Education de Cyrus)*. أما فيما يتعلق بالحالة الخاصة للعالم العربي فنحن نوصي بشدة بقراءة ابن خلدون. ونجد كذلك التضاد متطوراً أكثر عند هذا المؤرخ المغربي (القرن الرابع عشر الميلادي) بين السلطة «السياسية» القائمة على العقل، ويسميها المُلك السياسي (وهي السيطرة القانونية عند ماكس فيبر)، والسلطة البدائية أو «الطبيعية» التي ليست السيطرةُ فيها إلا عبارة عن العنف. وبما أن هذه العلاقات الاجتماعية قد تمَّ تحليلها بشكل جيد جداً، فنحن «مسيطرون أو مسيطَرٌ علينا [...] لا مكان لأية خيارات أخرى، ولا غموض أو لَبْس في الأمر [...] إنه منطق الكل أو اللاشيء»[١٠]. من المؤكد أننا مع هذا الطرح الأخير نمسك بمفتاح العنف كظاهرة محركة للنظام الاجتماعي؛ إذ لا يمكننا أن نفهم من دونه الضراوة التي تكالبت بها الوحدات الخاصة للنظام الحاكم على حماة، رابع المدن السورية وعدد سكانها يتجاوز ٢٥٠,٠٠٠ نسمة، طوال شهر شباط/ فبراير من سنة ١٩٨٢، مخلِّفين وراءهم ما بين ١٠,٠٠٠ إلى ٢٥,٠٠٠ قتيل وفقاً لتقرير نشرته منظمة العفو الدولية (Amnesty) في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٣[١١].

---

(٩) Ernst Gellner, *Muslim Society* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1981).

(١٠) A. Cheddadi, "Le Système du pouvoir en islam d'après Ibn Khladoun," *Annales ESC* (mai-août 1980), p. 539.

(١١) يدل الرقم الأعلى للضحايا أن رفعت الأسد، أخا الرئيس وقائد سرايا الدفاع، يعرف كيف يفي بوعده، وهو من أعلن في افتتاحية في جريدة **تشرين** اليومية، في ١ تموز/ يوليو ١٩٨٠، أنه مستعد لإبادة عُشر سكان بلده، بالمعنى الحرفي للكلمة، من أجل إنقاذ «الثورة». مليون ضحية على ١٠ ملايين نسمة، ٢٥,٠٠٠ قتيل على ٢٥٠,٠٠٠ نسمة، الحساب كامل.

من المؤكد أن الأمر بالنسبة إلى السلطة ما هو إلا تصدٍّ لانتفاضة بقيادة الإخوان المسلمين؛ ولكن كيف نفسّر حجم القمع الرهيب وتدمير المركز التاريخي للمدينة الذي أصبح أثراً بعد عين (tabula rasa)؟

رأينا في مقالتنا المشار إليها أعلاه[١٢] أن «الجماعة» الحاكمة كانت توظّف الناس من المستويات كافة: الطائفية، والمدينة/الريف، والمدني/العسكري، وبقايا السياسة (سلطة البعث)... وعلينا البحث على المستويين الأولين عن تفسيرٍ لمأساة حماة. ليس هناك أدنى شك في الواقع من أن العلويين، وهم الأقلية الطائفية التي تمثل اليوم ١٠ في المئة من سكان سورية مقابل في المئة من السنَّة، لديهم بعض الحسابات القديمة يريدون تصفيتها مع مدينة حماة التي تمثِّل في نظرهم ماضيهم كفلاحين استغلّهم واضطهدهم على مدى قرون كبارُ المُلّاك المدينيين (السنَّة). يعيد منير م. موسى، وهو طالب قدّم رسالة دكتوراه باللغة الفرنسية حول الموضوع، إلى أذهاننا أنه «قبل الحرب العالمية الأولى لم يكن بوسع العَلَويّ أن يمرّ في شوارع حماة لأنه سيتعرض للشتيمة وإلقاء المياه الآسنة عليه والضرب، وأحياناً القتل»[١٣]. وفي زمن أقرب إلينا، يَذكر كيف تمّ سنة ١٩٥٣ قمع ثورة للفلاحين في قرى العلويين: «كان آل الكيلاني والبرازي من حماة، ومعهم وكلاء أعمالهم وخدمهم وبمساعدة من رجال الدرك، يضطهدون الفلاحين بطريقة وحشية ويضربونهم ويربطونهم إلى أذيال الأحصنة ويرمون أولادهم عراة على الثلج. كما تمّ طرد العديد منهم»[١٤]. ونذكِّر هنا أن حيَّ الكيلانية بالذات هو الحيّ الذي دُمِّر عن بكرة أبيه في أحداث شباط/فبراير ١٩٨٢. في تحليله لوصول حزب البعث إلى السلطة سنة ١٩٦٣ كتب إريك رولو مقالته التي عنونها بحقّ: «ثأر الأرياف»[١٥]. من المؤكد أنه لم يكن ليتصور بأية صورة سيكون هذا الثأر، ومع ذلك هناك جملٌ تأخذ مع تقدم الزمن بُعداً خاصاً جداً مثل الجملة الآتية المأخوذة من كتيب **بعض المنطلقات النظرية** للمؤتمر القومي السادس (المنعقد في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٦٥) وهو نصٌّ أساس في

---

(١٢) انظر في هذا الكتاب، الفصل الأول.

(١٣) Mounir Moussa, *Étude sociologique des Alaouites ou* Nosaïris, sous la direction Raymond Aron, 2 tomes (Paris: [s. n.], 1958), tome 2, p. 762.

(١٤) المصدر نفسه، ص٩٤٠.

(١٥) Eric Rouleau, "La Revanche des campagnes," *Le Monde*, 16/10/1966.

أيديولوجية حزب البعث: «إن الرجعية لم ترحم الجماهير الكادحة طوال آلاف السنين، لذا فإن الجماهير لا بدّ من أن تضع مسألة الصراع الطبقي ضد الطبقات الرجعية بشكلٍ واضح وحاسم: إما أن نعيش نحن وإما أن تعيش الرجعية. وكل تسويةٍ وسطٍ أكذوبة أو خدعة نتيجتها إنقاذ الرجعية»[١٦]. إنه النظام الخَلدوني مترجمٌ إلى لغةٍ «ثورية»: إما نحن وإما هم! حاكمون أو محكومون.

واليوم، وبعد مرور عشرين سنة على استيلاء البعث على السلطة، بالكاد تطورت العلاقات الاجتماعية في الريف، وكذلك العلاقات بين الطبقات الاجتماعية الطائفية المختلفة. ومع ذلك، ها هي المسألة يُعاد طرحها بألفاظ متشابهة تماماً، فالعلويون مقتنعون بأن أدنى تنازل من طرفهم سيعيدهم إلى وضعهم السابق عندما كانوا «ملعونين في الأرض ومنبوذين». ومرة أخرى يشكّل العنف جزءاً من آلية عمل النظام الخَلدوني ولا أحد يُدينه أبداً «مبدئياً»، على الأقل أولئك الذين لم تمسّهم نارُه مباشرةً. بل الأمر أكثر من ذلك... من المفيد في هذا الخصوص أن نشير إلى ما سجّلناه عند الطائفة المارونية في حي الأشرفية، ذلك الحي البيروتيّ الذي تقوم القوات السورية بقصفه بالمدفعية قصفاً منهجياً، من نظرات إعجاب «بالحزم» الذي قمعت به السلطةُ العلوية الانتفاضةَ في حماة... مع شعورٍ بالندم لأنهم لا يستطيعون القيام بالشيء نفسه «لإنهاء» الأزمة اللبنانية. ربما كان حافظ الأسد إذاً يمتلك تلك الفضيلة التي ينسبها مكيافيللي إلى «بُناةِ الدولة»... فالأحزاب السياسية السورية المحسوبة على «اليسار»، التي تطالب في بياناتها، من ناحيتها، باستعادة الحريات الديمقراطية وإطلاق سراح السجناء السياسيين «التقدميين»، تطالب أيضاً بزيادة «العنف الثوري» في مواجهة «الرجعية». وفي هذا ما قد يضلِّل مناضلين شرفاء ويلهيهم عن قضية حقوق الإنسان! نعم، نحن بالتأكيد بعيدون عن التقليد الأفلاطوني الغربي المتعلق «بتكوين الحراس»[*]: فالنوموس (nomos) لا يُعطى السلطة إلا في حال حافظ على

(١٦) ورد في: **نضال حزب البعث العربي الاشتراكي عبر مؤتمراته القومية، ١٩٤٧ ـ ١٩٦٤** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧١)، ص١٩٦. تذكرنا اللهجة المفخمة للعبارات بما قالته الفيلسوفة أرندت في حكمها على النازية: «إنها عقلية مثل عقلية رجل الأعمال والسياسة سيسيل رودس (Cecil Rhodes) الذي يفكر بالقارات ويشعر بالقرون». انظر: Arendt, *Le Système totalitaire*, p. 38.

(*) [بالنسبة إلى أفلاطون، لا يمكن لحراس المدينة الفاضلة إلا أن يكونوا من طبقة الفلاسفة، =

تلاحمه الطائفي، وهذه هي عصبية ابن خلدون الشهيرة، «العصبية التي تُبعث من جديد عبر العنف ومن خلال الممارسة الوحشية للسلطة».

إنه عنفٌ «خاص»، ليس فقط من حيث المعنى الذي يحمله بالنسبة إلى تنظيم النظام الاجتماعي، ولكن أيضاً من حيث الشكل الذي يتّخذه والذي يستند في أغلب الأحيان إلى «فلكلور» يحبه الصحافيون في العالم أجمع: «الوحدات الخاصة» التابعة لعلي حيدر، «سرايا الدفاع» التابعة لرفعت الأسد، «الفرسان الحمر» أو «الفهود الزُهر» التابعة لعلي عيد، ذلك النبيل الريفي العلوي من طرابلس لبنان... جميع هؤلاء السفّاحين المتنفِّذين غير مسؤولين عن أفعالهم إلا أمام رئيسهم، وهو من يُعرف «بالمُعلِّم» الذي يدينون له بالولاء والخضوع المطلق على غرار «شيخ الجبل» عند فرقة الحشّاشين الإسماعيلية في القرن ١٢ ـ ١٣ الميلادي. اغتيالات دقيقة، قتل جماعي، إعدامات بلا محاكمة لمئات الأبرياء «ليكونوا عبرةً لغيرهم» ممن أُخذوا عشوائياً مثلما حدث في حلب أو في قرية جسر الشُّغور، تصفية سجناء ورشّهم بالرصاص في زنزاناتهم مثلما حدث في تدمر (المحصّلة أكثر من ألف قتيل[١٧]... الأمر مثلما كتب كانيتّي Canetti: «أوامر الموت هي تلك التي تترك أقل الآثار في من يتلقاها»[١٨]. نشير كذلك إلى الطقوس التي كانت تحيط ببعض العمليات: يقال إنه عُثر في بيروت على جثة سليم اللوزي[١٩]، الصحافي ذي القلم «الجريء»، ويده اليمنى متفحّمة؛ وفي حماة عُثر على جثث محامين وقد قُطعت ألسنتهم (يبدو أن أحدهم لم ينسَ الدور القانوني الريادي الذي أداه المحامون في أحداث ١٩٨٠)... حول هذه النقطة، نحن لا ندري تماماً حتى الآن إن كانت هذه الطقوس تشكّل حقيقةً جزءاً من «الرسالة» المرجوة من تلك الأفعال أم إنها لم تكن سوى

= وأن يتم اختيار الأفضل بينهم ليكونوا حكاماً للمدينة، ممن يُظهرون أكبر قدر من الحماسة والغِيرة على راحة المدينة].

(١٧) انظر اعترافات ثلاثة من أعضاء الكومندوس الذين نفّذوا المذبحة، في: **الرأي** (صحيفة يومية أردنية)، ٢٦/ ٢/ ١٩٨١: ترجمة في:
Olivier Carré et Gérard Michaud, *Les Frères musulmans: Égypte et Syrie (1928-1982)*, coll. "Archives" (Paris: Gallimard, 1983), pp. 146-148.

(١٨) Elias Canetti, *Masse et Puissance,* traduit de l'allemand par Robert Rovini (Paris: Gallimard, 1966), p. 361.

(١٩) رئيس تحرير مجلة أسبوعية لبنانية تصدر في لندن، **الحوادث**.

نتاج شائعات يتناقلها الناس، ولكننا نقول، في المحصلة، إن تأثير الرعب الذي ترغب فيه السلطة قد آتى أُكله ونجح أيّما نجاح.

فلنعد إلى مفهوم «إرهاب الدولة». ذكرنا تحفظّنا على استخدام هذا المفهوم في السياق السوري بما فيه من تدمير شامل للحيِّز السياسي أو استئصالٍ له، وأنّ من الأفضل استخدام مخزون المفاهيم الخاص بظاهرة الطغيان ـ مهما كان ضئيلاً ـ لتفهّم ذلك السياق، كما رجَّحنا أن يكون لاستخدام هذا المفهوم أهمية لفهم الوضع على مستوى العلاقات بين مختلف دول المنطقة، بل بين هذه الدول والقوى العظمى أيضاً؛ لأنه في هذا المكان الشُّخبوطي الذي هو المشرق اليوم، حيث الأحزاب تعمل كالعصابات والطوائف كالأحزاب وحيث المجتمعات قد كُوِّنت كمنظمات سياسية، ما من شك في أنّ علينا أن نقرأ السياسة بين «الصقور» و«الحمائم»، وبين اليمين واليسار، وبين الرجعية والثورية، وبين الشرق والغرب... إلخ على مستوى المنطقة في مجموعها. بمعنى آخر، أن نَفْصِل السياسة عن السلطة القضائية الدستورية، ثم نفكر في توسيع الرقعة الجغرافية «للنظام السياسيّ» ـ نعلم أن ماكس فيبر قد وضع أولَ تعريف للنظام السياسي بأنه نظام يُمارَس على أرض معينة ـ إلى إطارٍ إقليميٍّ عربيٍّ من العلاقات «بين ـ الدُوَلية». وفي هذا الإطار سيقول كلاوزفيتز (Clausewitz) إن الإرهاب ليس سوى استمرار للعمل السياسي بأشكال أخرى. والواقع أن الكلام والمقاييس العلمية التي تميّز، كقاعدة عامة، هذه العمليات الإرهابية يدعوان إلى التفكير بأن «الرسالة» التي تحملها تطغى على كل اعتبار آخر: سيارة مفخخة في حي الفاكهاني حيث القيادة العامة لمنظمة التحرير الفلسطينية في بيروت قبل الاجتياح الإسرائيلي، أو في صيدا (١٠٠ قتيل في المتوسط) لِثَني ياسر عرفات عن التصرّف بمفرده في حلٍّ تفاوضيٍّ مُحتمل للمسألة الفلسطينية... وسيارات مفخخة في عمّان واختطاف دبلوماسي أردني في بيروت لتمرير الرسالة نفسها للملك حسين... وبشكلٍ متوازٍ، وعبر (أبو نضال) بصورة غير مباشرة، بضعُ رَشَّات من سلاح أتوماتيكي عند باب كنيس يهودي في فيينا أو في بروكسل لتذكير الرأي العام العالمي أن الفلسطينيين إرهابيون غير قابلين للإصلاح أو الاندماج، وهو ما تجد إسرائيل صعوبةً متزايدة في جعل العالم يعترف به... وابتزازٌ وتهديدات ضد مستشارين من دول الخليج في نهاية الشهر

لتذكير هذه الدول بالتزاماتها المادية التي تندرج تحت بند النضال ضد إسرائيل. . .

ياسين الحافظ يقول لنا ذلك بوضوح: البترول هو عصبُ النظام الشُّخبوطي. كل شيء يجري كما لو أن لغة الإرهاب اليوم في الشرق الأوسط قد أصبحت قناةً عاديةً مثلها مثل القنوات الدبلوماسية المعتادة. وهي حالةٌ من المؤكد أن النظام السوري قد أسهم بشكل كبير في خلقها. لكننا إن ذهبنا في المفارقة أبعد فبوسعنا أن نتساءل عن هذه البحبوحة التي يتحرك بها هذا النظام في مجاله السياسي الإقليمي، والتي ما فتئ يُدلِّل عليها ويُظهرها بكل فَخَار خلال الأشهر الماضية، أليس مَرَدُّها تحديداً إلى أنه قد توصّل - في الداخل - إلى الدرجة **صفر في السياسة**. فلنشرح فكرتنا بالأمثلة: التدخل السوري في الصراع اللبناني؛ كانت العملية خارج نطاق التفكير قبل سنة ١٩٧٠، في ظلّ حكومة صلاح جديد «اليسارية» التي تُعتبر نقطة ارتكاز للاتحاد السوفياتي في الشرق الأدنى، فكانت بالتالي منعزلة تماماً عن الساحة السياسية الإقليمية. أما حافظ الأسد فقد عرف، على العكس، منذ وصوله إلى السلطة وقيامه بالحركة التصحيحية في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٧٠، كيف يعطي لنظامه صورةً أخرى تقبلها جميع الأطراف، على نموذجِ الصورة «الشخبوطية» التي ندَّد بها ياسين الحافظ؛ فكان بوسعه بذلك أن يتحاور مع الجميع في آنٍ واحد: مع الإسلاميين التقدميين التابعين لكمال جنبلاط باسم «التقدمية العربية»، ومع ياسر عرفات لمصلحة «القضية»، ومع الكتائب اللبنانية على أساس التعاضد الضمني بين الأقليات. . . قبل أن يضربهم على حين غرَّة وبقوة، كلّاً بحسب قَدْره وفي وقته، مطبّقاً بذلك مقولة الفيلسوف الفرنسي باسكال تطبيقاً رائعاً: «إن تبجّح أهنته، وإن تواضع. . . تبجّحته». من ناحية أخرى، استمر الأسد برعاية علاقاته المتميزة مع الاتحاد السوفياتي، لكنه أعاد أيضاً علاقاته الدبلوماسية مع الولايات المتحدة التي انقطعت في حزيران/يونيو ١٩٦٧، على إثر زيارة نيكسون إلى دمشق سنة ١٩٧٤. وقد سجّلنا، بين قوسين، أثناء التطور الأخير في الأزمة اللبنانية، تردد الولايات المتحدة المستمر بين وضع سورية مع الدول الدائرة في فَلك الاتحاد السوفياتي أو تصنيفها كنظام قابل «للاسترداد والاستمالة».

أما عن طُرق عمل هذا النظام السياسي الإقليمية، فإنه يمثل بقدرٍ كبير

الاستمراريةَ لما سبق أن حلّلناه على مستوى سورية، بمعنى أنه يخضع لمنطق العصابة نفسه، وبخاصة أن جميع العمليات الإرهابية تقوم بها «جماعات» تربطها علاقات مباشرة نسبياً بدمشق، علاقات قائمة على أشكال مختلفة من الانتماءات والتبعيات السياسية أو الطائفية؛ فيمكن، بحسب الظروف، أن يُعهَد بمهمةٍ ما إما إلى كومندوس من سرايا الدفاع التابعة لرفعت الأسد، أي انطلاقاً من قلب الدولة السورية (مثل محاولة اغتيال رئيس الوزراء الأردني مُضر بدران)، وإما إلى منظمات فلسطينية تابعة لفصيل معين مثل مجموعة (أبو نضال) التي اشتهرت بعملياتها في أوروبا، أو أن تُعطى المهمة لواحدة من المنظمات التابعة لفلان أو علّان العاملة على الأرض اللبنانية، وما أكثرها. ذكرنا أعلاه كمثال ذي دلالة الحزب العربي الديمقراطي التابع لعلي عيد مع مرتزقته (الفرسان الحمر)، وهو «زعيم» الحي العَلَوي في بعل محسن في طرابلس (لبنان)، الذي أُلقي به فجأةً تحت أضواء الإعلام لأنه خطف دبلوماسياً أردنياً في بيروت في الوقت الذي تمر به العلاقات السورية ـ الأردنية بأسوأ حالاتها. من ناحية أخرى نجد في عمليات الخطف هذه أموراً تعلّمنا كثيراً من الأشياء حول العلاقة التي تربط هذه المنظمات اللبنانية الإرهابية بسورية: فالضحية تختفي من دون أن يتبنّى أحدٌ من الفاعلين العمليةَ أو أن يُكشف عن هويتهم، ولكن الضحية تَظهر من جديد دائماً ـ في حال تمَّ التوصل إلى حلٍّ للموضوع ـ مثل أرنبٍ أبيض يخرج من قبّعة المخابرات السورية؛ كما حدث مع الدبلوماسي الأردني المحيسن، ومع نائب رئيس الجامعة الأمريكية في بيروت دودج (Dodge) الذي اختُطف أثناء حصار إسرائيل لبيروت صيف ١٩٨٢، وقد اختفى لمدة عام كامل... وآخر مثال كان حسين فرّاش، الدبلوماسي السعودي الذي اختُطِف في كانون الثاني/ يناير ١٩٨٤ ثم عُثر عليه بعدها بشهر على الحدود السورية اللبنانية(*).

من البدهي أن الاجتياح الإسرائيلي للبنان في حزيران/ يونيو ١٩٨٢ قد غيَّر مُكونات هذه الشبكة وتنظيمها ولا ننسَ أنه أخذ ذريعةً أيضاً من ضمن ذرائع أخرى لتصفية معقل «الإرهاب الدولي» في بيروت. فمن ناحية انتقلت

(*) [لسخرية الأقدار أن جثة ميشيل سورا نفسه لم يُعثر عليها إلا بعد اختفائه والإعلان عن وفاته بعشرين سنة (سنة ٢٠٠٥)! إذ عُثر عليها في قبو أحد الأبنية في الضاحية الجنوبية في بيروت ثم نقُل جثمانه إلى فرنسا لاحقاً].

هذه الشبكة، الباقية والمستمرة بالتمدد، من العاصمة اللبنانية إلى سهل البقاع، ومن الناحية الأخرى أعطى تدخلُ إيران على الساحة اللبنانية، بفضل الاجتياح الإسرائيلي تحديداً، لهذه الشبكة الجديدة مُكوِّناً إسلامياً متطرفاً. لكنّ هذا لم يمنع سورية من الحفاظ على سيطرتها المطلقة على الشبكة. ونتصور أن تكون المعلومات حول هذا الموضوع مجزّأة جداً. ومع ذلك فقد جعل الاعتداء الثنائي على القاعدة الأمريكية والفرنسية في بيروت في ٢٣ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٣، والذي كان له وقع الصاعقة على الرأي العام الغربي، بعضَ الصحافيين الغربيين يتتبعون أثر هؤلاء الإرهابيين «الإسلاميين»؛ فكشفت صحيفة **صنداي تايمز** *(Sunday Times)* البريطانية، في عددها الصادر في ٢٠ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٣، عن وجود معسكر تدريبي في قرية الزبداني السورية، وهي منطقة اصطياف قريبة من الحدود اللبنانية كانت تُستخدم قاعدةً لتحضير العمليات الإرهابية ضد القوات الدولية المتمركزة في لبنان بارتباط مع القيادة العامة للمخابرات السورية في شتورا، وهذه الأخيرة بلدة كبيرة على طريق دمشق - بيروت الدولية، في سهل البقاع؛ ومن جهتها نشرت مجلة **جون أفريك** *(Jeune Afrique)*، في عددها الصادر في كانون الثاني/يناير ١٩٨٤، تحقيقاً موثقاً بشكل جيد جداً حول هذه الشبكة الجديدة - مدعَّماً بهيكلٍ تنظيميّ - التي تذكِّر على نحوٍ غريب بالإرهاب الدولي الشيعيّ الإسماعيلي في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين. وعليه، لدينا فيما يتعلق بهذا «المحور» الاستراتيجي الشيعي الذي يقطع الشرق الأوسط من الغرب إلى الشرق:

١ - في لبنان، منظمة أمل الإسلامية التابعة لحسين موسوي، التي ولدت من انشقاق حركة أمل في صيف ١٩٨٢[٢٠]، والمتمركزة في بعلبك، في البقاع.

٢ - في سورية، الدولةُ نفسها التي تستثمرها مثلما رأينا الأقليةُ العَلَوية،

---

(٢٠) على إثر مشاركة المحامي نبيه بري، قائد حركة أمل، في جبهة الإنقاذ الوطني اللبنانية التي كُلِّفت - من بين أمور أخرى - بالتحاور مع المحتل الإسرائيلي في حزيران/يونيو ١٩٨٢. الواقع أن موسوي يأخذ على القيادة الحالية للحركة، التي أسسها الإمام موسى الصدر سنة ١٩٧٥، أنها لم تعد سوى الجهاز السياسي للطائفة الشيعية في لبنان، وبالتالي فإنها تُظهر بعض العلمانية في العقيدة، وهذا أمر غير مقبول بالنسبة إليه. ومن هنا جاءت التسمية «الإسلامية» (أمل) للإشارة بوضوح إلى أن الحركة قد أُعيدت إلى الطريق المستقيم الذي هو طريق «الدعوة».

وهي طائفة متفرعة تاريخياً (في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين) من الشيعة الاثني عشرية.

٣ ـ في العراق، حيث يشكّل الشيعة ٦٠ في المئة من السكان، حركةُ الدعوة التي أُنشئت في منتصف الخمسينيات في النجف.

٤ ـ وأخيراً في إيران، وهنا أيضاً الدولة وأداة «الثورة الإسلامية» والآمر الأعلى للشبكة؛ وهي بخاصة الممول «للدعوة» (أي «التبشير» الإسلامي) الضرورية لعمل الشبكة.

ومرة أخرى لا يسعنا إلّا أن نشابه بين هؤلاء المجاهدين، الذين فعلاً قد حلّت عُصاباتهم الحمراء التي يربطونها حول جباههم محل الكوفية الفلسطينية في محلات الألبسة اللبنانية السياسية ـ الموضوية، وبين فدائيي العصور الوسطى، بلباسهم الأبيض، التابعين لحسن الصبّاح أو رشيد الدين سِنان، المعلّم الأكبر لفرقة الحَشاشين الشهيرة في سورية، الذين وصفهم برنارد لويس بقوله إنهم أوائل الإرهابيين(٢١). فإذا أضفنا إلى الصورة الحاضرة لهؤلاء الرجال الانتحاريين، الذين يتحدّون الترسانة الغربية الضخمة في لبنان، هذه المقولة التي يستشهد بها المستشرق الإنكليزي لشاعر إسماعيلي، رأينا ما لهذه الكلمات من وقع خاص: «أيها الإخوة، عندما تحين ساعة النصر وبصحبتها الفوز العظيم في الدنيا والآخرة، عندها بوسع راجلٍ واحد أن يوقع الهلع في قلوب الملوك، وإن كانوا محاطين بمئة ألف فارس»(٢٢).

فيما يتعلق بدور سورية في قلب هذه الشبكة نكتفي باقتطاع هذه الفقرة من مقالة مجلة **جون أفريك** *(Jeune Afrique)* الغنية عن أي تعليق، وهي جوابُ سؤالٍ طُرح على أحد مساعدي موسوي: «ليست لدينا حرية في العمل أو الحركة، وعملياتنا لا تتم إلا إذا كانت تلبّي مصالح دمشق». ثم يضيف الصحافي: «كل لوجستية حركة أمل [الإسلامية] تقدمها دمشق: الأسلحة والأموال ومخططات الأهداف المطلوبة والإدارة. ومعسكرات التدريب في

---

(٢١) Bernard Lewis, *Les Assassins: Terrorisme et politique dans l'Islam medieval,* présentation de Maxime Rodinson; traduit de l'anglais par Annick Pélissier (Paris: Berger-Levrault, 1982), p. 174.

(٢٢) المصدر نفسه.

البقاع يديرها ضباط سوريون تابعون لقوات رفعت الأسد. [. . .] والإيرانيون يعلِّمون الدين، وهو جانب مهم في تكوين الرجل الانتحاري». من البدهي أن مفهوم «إرهاب الدولة» هنا يأخذ كل أبعاده ويبرز بكل معانيه، وهو إرهابٌ **تحرّكه وتتحكّم به** أيادٍ خفية، ومختلفٌ عما يمكن أن يكون تعبيراً عن «حركةٍ» للمجتمع، وإن كانت بعض العقول التي لا تزال حبيسة أنواع الإرهاب التي حُدِّدت في أوروبا الثورية في القرنيْن التاسع عشر والعشرين تخلط بينهما(*).

من المؤكد أن الزعيم الدرزي وليد جنبلاط كان مدركاً لهذه الأنواع عندما انسحب يوم ٢٥ حزيران/ يونيو ١٩٨٢ من لجنة الإنقاذ الوطني اللبنانية (المشار إليها سابقاً) بصخب ثم صرّح: «سيتعرض العالم العربي إلى صدمة فظيعة ستتسبّب في سقوط أكثر من نظام، لن تستثني من طريقها ملكاً أو رئيساً. [. . .] لن يسلَم أي نظام عربيّ من الزلزال الفلسطيني». كان جنبلاط يرى أن المسبّبات نفسها ستولِّد النتائج نفسها، فظنّ أنه في الأشهر أو السنوات القادمة ستصبح المنطقة بأكملها فريسةً للإرهاب على غرار «صدمة العودة» التي تَلَت ضياعَ فلسطين سنة ١٩٤٨ والنكبة. وبمعنى ما، لم تكذِّب موجةُ الاعتداءات التي انهمرت على لبنان والشرق الأوسط (في الكويت مثلاً) بين خريف ١٩٨٣ وشتاء ١٩٨٤ توقعاته السوداء التي كان عددٌ من المراقبين يشاطرونه إياها في حينها. ومن سخريات التاريخ أن وليد جنبلاط، عندما أكّد في حزيران/ يونيو ١٩٨٢ أنه «ما من نظام عربي سيكون في مأمن»، كان يفكر أولاً ـ وكل الناس كانوا يفكرون في الشيء نفسه ـ في سورية التي رأت «الجماهير العربية الناقمة» أن موقفها المُزري في وجه الجيش الإسرائيلي كان بمثابة «خيانة». كان من المؤكد أن هذه «الجماهير» سوف تغسل العار ولكن. . . وبعد مرور عام على ذلك، ليس فقط أن الأرض لم تهتز أبداً تحت دمشق، بل إن الزعماء السوريين أنفسهم أصبحوا هم أسياد الزلازل، وفوق ذلك انضم وليد جنبلاط إلى صفوفهم. . . أما فيما يتعلق بـ «الجماهير». . . فلم يتسنَّ لها أن تنظّم صفوفَها قط.

ليس لأنه قد ثبت من وجهة نظر علم الاجتماع عدم وجود «حركة» في

(*) [قامت في القرن التاسع عشر في إيطاليا حركة التحرير والتوحيد بقيادة مؤسسة سرية، وكانت تستخدم الإرهاب وسيلةً للسياسة. وكان ذلك بداية تقليد يجعل من الإرهاب سلاحاً سياسياً ممكناً من داخل المجتمع ولمصلحته].

هذا المجتمع، ولا لأنه تم استبعاد فكرة وجود «المجتمع المدنيّ» بكل بساطة، والذي هو الضحية الأولى المستهدفة في النظام الشُخبوطي. وعليه في المقابل، عندما ينعتُ المسؤولون الأمريكان الميليشيات الشيعية والدرزية التي حاصرت بيروت الغربية ذات ليلة من شباط/فبراير ١٩٨٢ بأنهم «إرهابيون»، فهذا هو الغباء بعينه. إليكم مثال آخر، ومن سورية بالتحديد، التي كانت خلال الأعوام ١٩٧٩ ـ ١٩٨٢ مسرحاً لحركة احتجاج شعبية واسعة ضد السلطة؛ فقد لجأ خلالها الطرف الإسلامي للحركة إلى سلاح الإرهاب في نضاله هو أيضاً؛ فهل يمكن مقارنة إرهاب المقموع والضحية بإرهاب القامِع والجلّاد؟ نحن نفكر بالتأكيد في التمييز اللفظي الشهير الذي اقترحه جورج سوريل (Georges Sorel) في كتابه **تأملات حول العنف** *(Réflexions sur la violence)*: القوةُ إلى جانب سلطة الدولة، والعنفُ إلى جانب الثورة القائمة ضد هذه السلطة. ولكن الأمور في الشرق الأوسط أكثر تعقيداً كما هي العادة دائماً، لأن «العنف» في بيروت هو الحليف غير المشروط «للقوة» في دمشق، و«العنف» في دمشق قد وضع نفسه تحت حماية السلطة في بغداد، و«العنف» في بغداد قد صار تابعاً «للقوة» في دمشق وتلك التي في طهران... وفي النهاية يعيدنا ذلك إلى مسألة الدولة التي تحدثنا عنها في القسم الأول من هذا المبحث، وهي البداية لكل إشكالية والنهاية لها حول النظام الاجتماعي.

بالعودة إلى فرقة الحَشَّاشين، يقول برنارد لويس: «من أجل القيام بحملةٍ ترهيبٍ طويلة الأمد كان لا بد من امتلاك أمرين اثنين: منظمة وأيديولوجية»[٢٣]. وفي عصر الحضارة العربية الإسلامية التي تجسّد تلك الخاصية المعروفة جيداً في الربط البنيويّ بين الإلي والسياسة، لا بل والعسكر، يصبح افتراض برنارد لويس أمراً بدهياً. وفيما يتعلق بهذا الجيل الجديد من الإرهاب الذي ولد من صيف سنة ١٩٨٢ الأسود، يمكن أن نتصور بسهولة أن «الدعوة» الإسلامية التي تغذيه لا تتناسب تماماً مع تطلعات النظام الحاكم في سورية على الرغم من وجود قرابة «بعيدة» تربط هذا الأخير بالتراث الشيعيّ الثوريّ. وحتى إن اتضح أن هذه القرابة مفيدة على مستوى

(٢٣) المصدر نفسه، ص١٧٦.

تنظيم الشبكة وعلى مستوى الأيديولوجيا، مثلما أوضحنا سابقاً، إلا أن البعث سيبقى في السلطة على الأقل اسمياً ولن يتنازل عن شيء من نموذجه القائم على شعار: القومية العربية والتحديث.

وعلى مستوى الفضاء السياسي بمعناه الواسع، كما ذكرنا سابقاً، فإن العروبة هي بالتأكيد مفتاح نظام الشرعية بالنسبة إلى النظام السوري. وهناك صناعة خَطابية تهدف إلى قلب المعادلة الجوهرية سوري = عربي، إلى عبارة متكيفة بشكل أفضل مع الصراع السياسي من مثال: عربي = سوري = بعثي = الحقيقة الوحيدة. قد يحدث بطبيعة الحال أن يتعدى الأمر مجالَ المناظرة الخَطابية عن طريق الصحافة ضد دولةٍ مجاورةٍ ما، ليصل إلى مستوى الإنذار يتبعه تنفيذ عبر الوسائل العسكرية. وهكذا تمَّ التدخل العسكري السوري ضد المقاومة الفلسطينية بحجة نزعة المغامراتية (aventurisme) اليسارية سنة ١٩٧٦ والانحراف (déviationnisme) اليميني سنة ١٩٨٣؛ وكذلك اختبار القوة ضد الدولة اللبنانية (صيف ١٩٨٣ ـ شتاء ١٩٨٤) بعد أن وقَّعت معاهدة سلام مع إسرائيل في ١٧ أيار/مايو ١٩٨٣؛ وكذلك الحشود العسكرية الدورية على الحدود مع الأردن ومع العراق.

رأينا أعلاه أن اللجوء إلى الإرهاب ليس مستبعداً في هذا الإطار، لا بل هو أمرٌ معترفٌ به ضمنياً في نطاق «الدعوة» ومبرَّر (انظر على سبيل المثال محاولة اغتيال رئيس الوزراء الأردني مُضر بدران على يد كومندوس من سرايا الدفاع أُرسل إلى عمان، في شباط/فبراير ١٩٨١). والنظام السوري، بعد أن كُشف تورّطه في العملية، لم يحاول حتى أن ينكر الأمر، بل ردَّ على لسان العميد الخولي في افتتاحية جريدة **تشرين** اليومية (٢١ شباط/فبراير): «[...] نحن مُقبِلون على كامب ديفيد جديد وربما يكون أخطر من الأول. [...] إنها مهمة نبيلة، مهمة وطنية أن نسعى إلى قطع الطريق على النظام الأردني وعلى أمريكا قبل أن يُنجز جريمته بحق أمتنا [العربية] [...] ستستخدم سورية الثورة، سورية الأسد، كل الوسائل لإعادة الأردن إلى طليعة الأمة العربية، وحتى يتوقف الملك وجماعته البدائية عن الوقوف في طريق تطلعاتها الوطنية».

لدينا هنا مثال جيد لاستخدام مفهوم القومية العربية من قِبل الديالكتيكية

البعثية، كقوة كامنة ومحتملة للعنف الذي يخفيه هكذا خطاب. ليس هناك شعب أردني، ولا شعب لبناني، أو فلسطيني، أو سوري، ولكن هناك شعب واحد في الأردن ولبنان... إلخ. ومن وجهة نظر الدولة السورية، فإن هذه الحقيقة غير القابلة للجدال أو النقض، إضافةً إلى موقفها المبدئي من إسرائيل وما تسوِّق له من صمود وتصدٍّ للعدو وأنها تدافع عن «الشرف العربي» ضد الصهيونية والإمبريالية، تعطيها الحقَّ في «توزيع» كل الأوراق على الساحة العربية: في بيروت كما في عمان أو في دمشق، طرابلس في لبنان(٢٤) كما في حماة، وبالأساليب نفسها. مثلما كتبت صحيفة **البعث** اليومية (في ٢٦ حزيران/يونيو ١٩٧٩): «لا يمكننا الدفاع عن الجزء إلا بالدفاع عن الكل؛ ولا يمكننا الدفاع عن الكل إلا بالعودة إلى الجزء الذي هو الكل في واحد». أصبحت الدولة السورية، باستنادها إلى هذه النظرة «الشمولية»، توزّع التوبيخات أو شهادات الرضى والمُباركات على الدول المجاورة باسم «جماهير شعبنا العربي»، أي وفقاً لشرعيةٍ فوق ـ دولية تعطي لسورية وحدَها الحقَّ في المطالبة «بالفعَّالية الرمزية»، بحسب تعبير ليفي شتراوس. إنها المؤتمنة على القوة الغيبية «مانا» (mana)(*) «تلك الفئة من الفكر الجَماعي التي تضع الأحكام، والتي تفرض ترتيباً معيناً للأشياء، وتفصل بين من تشاء وتجمع بين من تشاء، وتعيِّن خطوط النفوذ أو حدود العزل»(٢٥). إنه التصنيف بين «الصقور» و«الحمائم»، مثلما رأينا سابقاً، بين «اليسار» و«اليمين»، بين «الأبطال» و«الخونة»: البعثيون هم من دون منازع أسياد القومية العربية الكبار، «أهل الحلِّ والعَقد [في الإسلام]»، النبلاء و«الهيئات الشرعية»، العلماء والفقهاء وأساتذة القانون... إلخ.

---

(٢٤) صرّح عبد الحليم خدام، وزير الخارجية السوري، ذات يوم من شهر تموز/يوليو ١٩٨١: «نحن نعتبر طرابلس امتداداً لحي المهاجرين في دمشق»، خلال اجتماع سياسي ضمّ أعيان عاصمة الشمال السياسيين. وقد صُدمت المدينة بمذابح حماة، في شباط/فبراير ١٩٨٢، وأصابها الهلع والخوف من أن تلقى ذات يوم المصيرَ نفسه.

(*) [mana: كلمة بولينيزية تعني سلطة فوق ـ طبيعية، وهي خاصية موجودة في الجماد والأرواح والأفراد من بني البشر، الرؤساء منهم بصفة خاصة. وفيها قوة تأثيرية تحركها الأرواح. وربما تدل الكلمة على فكرة الخاصية المطلقة. وهي عند عالم الاجتماع مارسيل موس خالقة الروابط الاجتماعية].

(٢٥) ورد في:

Catherine B. Clément, *Le Pouvoir des mots* (Paris: Mame, 1973), p. 25.

سؤال: هل لا يزال للقومية العربية والعروبة بصفتها قوةً غيبية «مانا» (mana) دورٌ تؤديه في سنة ١٩٨٤؟ لدينا شك في ذلك. ومن المؤكد، في المقابل، أن فصولاً مثل الفشل الغربي في لبنان في شتاء ١٩٨٤ قد أسهمت بشكل كبير في منح النظام السوري الحاكم شرعيتَه من جديد، إنْ لم يكن أمام الجماهير التي ليس لها وجود فعلى الأقل في إطار النظام السياسي العربي العام؛ ففي النهاية كانت سورية في احتكاكٍ مباشر مع فوهة مدافع «الإمبريالية الأمريكية» ولم يعد الأمر يتعلق فقط بمواجهة «عميلتها» المحلية إسرائيل! وقد أصبحت هذه المعركة واقعاً وحقيقةً بقدر ما تبنّتها صحافةٌ خاليةٌ من الإبداع راحت تجترّها مراراً وتكراراً في خطابها اليومي، فجعلت منها نصراً قبل الأوان. ماذا سنقول إذاً عن الغرب المتقلّب الذي راهن بكل شيء على ورقة «الشرعية» اللبنانية فقط[٢٦]، فأوقع نفسه في فخّ الصراع الطائفي وتدويل هذا الصراع لكي يتوارى فيما بعد بطريقة ليس فيها الكثير من الفَخَار! أما بالنسبة إلى «الدكتور الأسد الرهيب»[٢٧]، فكان يسيطر على الوضع من عُلوّ، مجبراً الإعلام الدولي على الإعجاب به للبراعة التي كان يمارس بها ما أطلق عليه هنري كسنجر، بالتحديد في إشارة إلى رئيس الدولة السورية، «الاستراتيجية من على حافة الهاوية».

ربما كانت عبارة «العيش في خطر» هي شعار حافظ الأسد الذي بدا لنا، خلال أزمة شتاء ١٩٨٤، أكثر من أي وقت آخر مثل «بطل» هيغل الذي استعاد فكرته كارل بوبر. نقرأ في كتابه **المجتمع المنفتح وأعداؤه**[٢٨]: «تتردد عبر كامل البناء الهيغلي وقلعة المجتمع المغلق صرخاتٌ تقول: نريدُ تاريخَنا! نريدُ مصيرَنا! نريدُ صراعَنا!» وهذه الهتافات تناسب تماماً أسلوب الخطاب

---

(٢٦) إنه النموذج نفسه للدولة القوية المُدمِجَة للمجتمع، التي تعدّ وحدها المخرجَ في أشد الحالات إبهاماً وتعقيداً. في لبنان، كان الغرب يبحث عن مخرج للأزمة وإعادة بناء الدولة، ثم المجتمع، انطلاقاً من «النواة الصلبة» التي يجب على الجيش اللبناني، الجيش الوطني، أن يشكّلها.

(٢٧) وفق تعبير سيرج جولي (Serge July) في صحيفة: *Libération*, 23/9/1983.

[في هذا إشارة إلى شخصية الدكتور جيكل في رواية **قضية الدكتور جيكل والسيد هايد الغريبة** للمؤلف روبرت ستيفنسون (١٨٨٦) التي يتوصّل فيها الدكتور جيكل إلى صنع عَقار يمكّنه من الفصل بين الجانب الخيِّر من شخصيته والجانب السيئ. لكن هذا الجانب الأخير هو الذي يربح المعركة في النهاية ليلةً بعد ليلة... إلى أن يتحول الدكتور جيكل إلى وحش اسمه «الدكتور هايد الرهيب»].

(٢٨) Karl Popper, *La Société ouverte et ses ennemis, tome 2: Hegel et Marx* (Paris: Ed. du Seuil, 1979), pp. 52-53.

السياسي السوري منذ أكثر من عشرين سنة. واليوم تنطبق عليه انطباقاً كاملاً مثلما توضح هذه الكلمة التاريخية لعبد الحليم خدام، الذي يعدُّ تاليران(*) النظام السوري الحاكم، التي قالها في واحدة من تصريحاته النقدية اللاذعة ضد ياسر عرفات الذي كان وقتها في طرابلس تحاصره القوات السورية: «ما كان على الزعيم الفلسطيني الذي يزعم أنه يريد محاربة إسرائيل أن يضع نفسه في صراع مع بلدٍ بنى جيشَه بنفسه، وبنى إسرائيلَهُ»[٢٩].

إنه «مجتمع المواجهة» كما يحلو للصفحات الثقافية في الصحف اليومية السورية أن تسمّيه: وهنا نجد النموذج الشمولي الذي تحدثنا عنه في القسم الأول من هذا المبحث، كمفتاح لنظام شرعية الدولة. والمواجهة موحّدة لأن الخصم واحد، ألا وهو «الإمبريالية» التي تُحارَب بالشراسة نفسها على الجبهة الخارجية للنضال القومي (العربي) كما على الجبهة الوقائية الداخلية الاجتماعية، لأنه لا يمكن لأحد التشكيك في نموذج المجتمع الواحد المتماسك ـ «مجتمع الطبقة الواحدة» و«دولة الجماهير»... بحسب المفهوم المفضَّل في الخطاب الرسمي ـ كما لا يمكن «للعنف الثوري» أن يُطبَّق ضد مجموعات اجتماعية حقيقية، إنما فقط ضد «عملاء» الإمبريالية تحديداً أو الطبقات المتبقية من مخلّفات النظام القديم[٣٠].

يقول كارل بوبر على لسان هيغل إن «القائد» أعلى وأسمى من العوارض

(*) [شارل موريس تاليران (Charles-Maurice de Talleyrand): سياسي ودبلوماسي فرنسي فذّ (١٧٥٤ ـ ١٨٣٨). أعرج. انتسب في بداية حياته إلى السلك الكهنوتي، ثم تركه خلال الثورة الفرنسية ليعيش حياةً عَلمانية. عمل في السياسة معظم حياته، وتحت العديد من الأنظمة المتتابعة التي عرفتها فرنسا وقتها، مديراً عاماً لشؤون أملاك الكنيسة، ثم عضواً في المجلس الاستثنائي المقرب من الملك (في العهد الملكي)؛ ثم رئيساً للمجلس الوطني وسفيراً خلال الثورة الفرنسية، ثم وزيراً للعلاقات الخارجية وقنصلاً خلال الإمبراطورية الأولى... أدى دوراً كبيراً في المسائل الاقتصادية والمالية، كان من أهمها اقتراحه تأميم أملاك الكنيسة. كان مُنظِّر مشروع «التوازن الأوروبي» بين القوى العظمى. أُطلق عليه اسم «الشيطان الأعرج». وقيل عنه إنه وقحٌ فاسدٌ وإنه خائن للنظام القديم وللكنيسة بل وللثورة ولنابليون، وقيل عنه العكس إنه قائد عملي ذو بصيرة وولاء].

(٢٩) **المستقبل**، أسبوعية عربية تصدر في باريس (١٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٣)، ص١٥.

(٣٠) انظر حول هذا الموضوع:

Claude Lefort, *L'Invention démocratique: Les Limites de la domination totalitaire* (Paris: Fayard, 1981), p. 19, et Marcel Gauchet, "L'Expérience totalitaire et la pensée de la politique," *Esprit* (Juillet-août 1976), p. 8.

المادية للحياة المدنية، وهو «مُلكٌ لهدفه الوحيد» (ألا هو النضال)[٣١]، و«يحدث أن يعالج بعض المصالح الأخرى الخفيفة. [. . .] فشخصيةٌ بهذا الحجم من المؤكد أنها ستسحق في طريقها عدداً من الأزهار البريئة، وستُدمِّر عدداً من الأشياء». ما هي إذاً هذه «الزهرة البريئة» التي سحقها الرئيس السوريُّ في مسيرته المنتصرة؟ هل هي «الحرية»؟ نعم بالتأكيد، وعلاوةً عليه يُسلِّم حافظ الأسد بذلك بكل سرور؛ فها هو في الخطاب الذي ألقاه في ٨ آذار/مارس ١٩٧٨، بمناسبة إعادة ترشيحه لولاية رئاسية ثانية، يبرِّر أنْ ليس بوسعه رفع حالة الطوارئ المعمول بها في البلاد منذ مجيء البعث إلى السلطة في ٨ آذار/مارس من سنة ١٩٦٣ بحجة متطلبات النضال الوطني. ولكن هناك ما هو أكثر من الحرية، هناك النظام السياسي ـ مثلما مرَّ معنا ـ والبناء الوطني. ينتقد كارل بوبر فلسفة هيغل بقوة ويهاجم مفهومَه القائل إن «الإنسان حيوان بطولي أكثر منه كائناً يمتلك عقلاً»، إذ يرى فيه «مثالاً نمطياً للفكر القَبَليّ». لم يكن بوبر ليعتقد أن كلامه صحيح إلى هذه الدرجة. فهل بنى «بطلنا» الهيغليّ الدولةَ؟ لا يسعنا الاعتراف بذلك إلا إن اخترنا طوعاً أن ننظر إلى الواقع من وجهة نظر الأنثروبولوجيا السياسية، لكي لا نقول من وجهة نظر الفلكلور، وأن نشطب كامل الفكر السياسي العربي ومشروع الدولة الحديثة الذي ما زال يحمله على عاتقه منذ أكثر من قرن.

---

(٣١) Popper, *La Société ouverte et ses ennemis, tome 2: Hegel et Marx*, p. 52.

الفصل الثالث

المجتمع السوري ضد دولته(*)

مضت ستة أشهر من الحِراك العنيف[1] اكتسبت خلالها حركة الإخوان المسلمين بُعداً تاريخياً، ومع ذلك لا يبدو أن بوسعها لوحدها تحمّل ذلك العبء. وتمثّل هذه الحركة ـ التي ليست لديها أية مقترحات سياسية تقدمها في الحال ـ بالنسبة إلى نظام حافظ الأسد أكثر من مجرد خطر، بل تبدو بالأحرى تحدياً له. من ناحيته أظهر نظام الأسد عجزه عن القضاء على هذه الحركة حتى الآن على الرغم من فظاعة أساليب القمع التي يستخدمها. وفي خضم هذه المعمعة تحاول المعارضة التي يقال عنها إنها معارضة «ديمقراطية» جاهدةً أن تنظِّم صفوفها وأن تجد أرضاً لنشاطها على مستوى المجتمع المدني الذي تريد إعادة الحياة إليه ـ متناسيةً الشعارات البالية للحركة القومية العربية ـ ودفعه إلى العمل ضد الدولة. ولمواجهة الموقف لعبت هذه الأخيرة أولاً ورقة الانفتاح فاقترحت توسيع الجبهة الوطنية التقدمية الحاكمة حالياً، وعندما لم تتلقَّ أي ردّ من القوى الرئيسة المعنية بهذا الاقتراح قررت حالياً ـ على ما يبدو ـ أن تفرض وضع «الاستمرار» على الحال نفسها، مثلما توضح من المؤتمر القُطري السابع لحزب البعث الذي انعقد في الفترة من ٢٢ كانون الأول/ديسمبر ١٩٧٩ حتى ٦ كانون الثاني/يناير ١٩٨٠ في دمشق، وذلك على الرغم من الخطر الجليّ بازدياد العزلة السياسية والطائفية للنظام الحاكم.

(*) نشرت أول مرة في مجلة **لوموند ديبلوماتيك** (نيسان/أبريل ١٩٨٠)، تحت اسم مستعار بناءً على طلب المؤلف.

(١) لتحليل الوضع السابق للأحداث انظر:

Anonyme, "L'agitation confessionnelle en Syrie," *Le Monde diplomatique* (octobre 1979).

(انظر الفصل الرابع في هذا الكتاب).

منذ العملية التي نُفذِّت ضد مدرسة المدفعية في حلب يوم ١٦ حزيران/ يونيو ١٩٧٩، والتي أسفرت، كما ما زلنا نذكر، عن مقتل ٨٣ ضابطاً تلميذاً جميعهم من الطائفة العَلَوية، تضاعفت العمليات في المدن السورية الكبرى لدرجة أنها أصبحت الطابعَ اليوميَّ السوريَّ الجديد. وليس بوسعنا أن نضع قائمة كاملة بجميع المجريات، لذا سنكتفي بالتذكير بأبرز الأحداث خلال الأشهر الماضية. تعيش حلب، عاصمة الشمال التي أصبحت مركز الحركة، حرباً مفتوحة بين منظمة الإخوان المسلمين المسلّحة وسرايا الدفاع التابعة لرفعت الأسد، شقيق الرئيس، التي لم تتمكّن، رغم زجّها بـ ٥٠٠٠ عنصر في المعركة، مِن مَنْع أن يخرج ثلثا المدينة عن سيطرة السلطة الرسمية للدولة. بدأ كل شيء ـ أو بدأ من جديد ـ في شهر تشرين الثاني/نوفمبر قبل عيد الأضحى الكبير بأيام قليلة، عندما هاجمت جماعةٌ مكتباً للأمن وقتلت ١٤ عنصراً من الأمن الداخلي والمخابرات. في اليوم التالي اعتقدت السلطة أنها من القوة بحيث تستطيع إلقاء القبض على الشيخ زين الدين خير الله، إمام المسجد الكبير؛ وصهر هذا الأخير ليس سوى حسني عابو، المسؤول العسكري في الإخوان لمنطقة حلب (وقد أُعدم الآن). في رد على ذلك الإجراء تظاهر الآلاف في شوارع المدينة بعد خروجهم من جامع الروضة، فحدث إطلاق للنار أسفر عن مقتل بضعة أشخاص وجرح العشرات. بعد يومين من انتهاء العيد ـ الذي تمّت مقاطعته بأمر من الإخوان المسلمين ـ قُتل ١٨ شخصاً كلهم من الطائفة العَلَوية. في بداية كانون الأول/ديسمبر تمكّن ٨ أشخاص مسلّحين من دخول مدرسةٍ في المدينة، كانت تَعقد فيها قيادات من حزب البعث اجتماعاً لبحث المؤتمر القطري القادم، وفتحوا عليهم النار وكانت الحصيلة نحو الأربعين قتيلاً. نشير هنا إلى أنَّ «فرع» حزب البعث في حلب، بسبب الانسحابات الجماعية، لم يبقَ منه إلا هيكل ضعيف، إذ لم يبقَ في صفوفه أكثر من ٦٠٠ عضو على تعداد سكان يقارب المليون نسمة.

في مدينة حماة، معقل الأصولية الإسلامية، نجحت مظاهرتان كبيرتان في تحفيز المدينة على الانتفاض، الأولى في تشرين الثاني/نوفمبر، وكانت رداً على مقتل سائق سيارة شاحنة مُسلم من المدينة على يد عَلَويٍّ من قرية «ربيعة» المجاورة، وقد شارك فيها عشرات الآلاف من المتظاهرين، بعضهم

كان مسلحاً؛ و**الثانية** في كانون الأول/ديسمبر، وكانت تسعى للتظاهر بالطريقة نفسها ردّاً على مقتل تلميذ عمره ١٦ سنة على يد المخابرات. آخر عمل مميز في هذه المدينة كان محاولة اغتيال المحافظ، وقُتل خلالها اثنان من حراسه الشخصيين واثنان من المهاجمين. في اللاذقية، وبعد المواجهات العنيفة التي ألهبت المدينة بداية شهر أيلول/سبتمبر (ولكننا لن نتطرق إليها هنا)، فرض الإخوان المسلمون فعلياً منع تجوال بعد الساعة السابعة مساء. لا بدّ من الإشارة هنا أيضاً إلى أن هذه الاضطرابات قد توسعت حتى وصلت الريف المجاور في شمال البلاد، ولا سيما حول إدلب وحلب، حيث كانت المراكز الأمنية تتعرض للمهاجمة من قبل عناصر مسلحة؛ وهكذا قُتل، على سبيل المثال، أربعة من الشرطة في قرية أَطمَة. أما في باقي مدن البلاد، ولا سيما في دمشق حيث آلة القمع لا تزال تسيطر بشدة على الشارع، فالأحداث كانت أقل حدة: اغتيالات شخصيات مقربة من النظام (الطبيب حسان كركورة، وأستاذ الجيولوجيا عدنان غانم، وقد قُتل في مكتبه في الجامعة...)، وهجمات ضد قوى الأمن.

ونكرر قولنا إن هذه مجرد أمثلة محدودة لمشهد أوسع بكثير ما زال يهزُّ البلاد يومياً. والسؤال المطروح بالطبع: ما هي نهاية هذا الأمر من وجهة نظر الحركة نفسها؟ ولأسباب بدهية تتعلق بطبيعة هذه الأخيرة السرية، من الصعب الإجابة بدقة عن هذا السؤال. جلّ ما يمكننا فعله هو الرجوع إلى أجهزة إعلام الإخوان في سورية مثل جريدة **النذير** أو **الرائد** وغيرها من المنشورات التي توزَّع سرّاً في كامل البلاد، وتعلن جميعُ هذه الوسائل إجمالاً أن الإخوان المسلمين ليسوا ضد العَلَويين، لكنهم ضد طغيان الأقلية وأنهم يعملون من أجل إعادة سيادة «الأكثرية». ومن الملاحظ أن المطالب المطروحة، مثل إطلاق سراح السجناء السياسيين واحترام عقائد الجميع... إلخ، لا تتعلق فقط «بالأمة»، أي المسلمين تحديداً، بل معها، وبشكل واضح، جميع المواطنين ضحايا القمع. إنها «يدٌ» ممدودة إلى المعارضة «الديمقراطية» وإلى قوى التغيير كافة.

صراع خفي داخل النقابات المهنية

تسيطر على هذه المعارضة، وبتوافقٍ تامّ مع التكتلات السياسية السورية

التقليدية، ثلاثةُ تيارات كبيرة: الشيوعيون من «المكتب السياسي» التابع لرياض الترك الذي ولد من انفصال عن الحزب الشيوعي فصيل خالد بكداش سنة ١٩٧١، والناصريون وعلى رأسهم الدكتور جمال الأتاسي الذي له أيضاً نظيره في الجبهة الوطنية التقدمية الحاكمة متمثلاً في شخص فوزي الكيالي، وأخيراً البعثيون من «حركة ٢٣ شباط» وبمعنى آخر الجناح «المتشدّد» للحزب الذي استلم السلطة بين انقلابَي (٢٣ شباط/يناير ١٩٦٦ ـ ١٦ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٧٠)، وقادته «التاريخيون» إما في المنفى (إبراهيم ماخوس) أو في سجن المزة في دمشق (صلاح جديد ونور الدين الأتاسي ويوسف زعيِّن...).

جميع قادة هذه التشكيلات السياسية الذين قابلناهم وتحاورنا معهم يعترفون للإخوان المسلمين بفضلهم الكبير في أنهم أول من كسر جدار الخوف وأخرج المجتمع من سباته، وإنْ ليس بوسعهم الموافقة على الوسائل المتّبعة في سبيل ذلك، أي الإرهاب وطائفية النضال.

أمر آخر مميز نجده في جميع المواقف المتّخذة: إنه جمود التحليل وتواضع برامج النشاطات على المدى القصير. لقد كسرت هذه المنظمات جدار «اللغة الجوفاء» التي ما فتئت تتبّجح بانتصارات كاذبة عوَّدنا عليها، ولنعترف بذلك، الخطابُ السياسيُّ العربيُّ، وأظهرت نضجاً كبيراً ولم تكن تخشَ التأكيد أن نظام حافظ الأسد لن يسقط بين يوم وليلة وإنْ كان ذلك سيهيِّج الشارع ضدها.

وحدها «حركة ٢٣ شباط» كانت لا تزال تجد صعوبةً ـ على ما يبدو ـ في التخلص من نزعتها الانقلابية، وتَحِنّ إلى زمنٍ كانت تكفي فيه ثلاث دبابات للاستيلاء على السلطة في دمشق. وهناك ما يبرّر قلة صبر هذه الحركة بكونها قد ترعرعت في حضن البعث وهي متأصّلة أيضاً بشكل جيد جداً في الجيش وعندها مريدوها داخل الطائفة العَلَوية؛ وتلك هي القواعد الثلاث التي يقوم عليها النظام الحاكم الحالي: البعث والجيش والطائفة. ويرى عضوان من اللجنة المركزية التقيناهما أن عمليات القمع الاثنتي عشرة التي واجهتها الحركة منذ سنة ١٩٧٠ أفضل إثبات على أنها تمثل الخطر الأكثر جِدية أمام السلطة، وأنها ضمن الظروف الحالية «الحركةُ التي بوسعها

بكل سهولة أن تسحب البساط من تحت أقدام الحُكم». لكن تبقى «حركة ٢٣ شباط» مع ذلك مقتنعة بفكرة باتت تتعزز لدى المعارضة السورية: أن الأمر الملحّ والمستعجل الآن ليس السيطرة على الدولة بقدر ما هو تنظيم المجتمع ضدها والدفاع عنه أمامها.

والبرنامج لتحقيق ذلك ليس برنامجاً صغيراً بالقياس إلى الوضع الراهن للبلاد؛ فقد نجح البعث، بعد عملية طويلة من «تفكيك للمجتمع»، في التردّي بالمجتمع السوري إلى مستوى منظمةٍ سياسيةٍ بأجهزتها الإدارية التي تتجسّد في «المنظمات الشعبية» المكلّفة ـ على غرار التعاونيات ـ بإنتاج خطاب السلطة الموحّد لدى جميع الشرائح الاجتماعية. ومع ذلك يبدو اليوم أن هذا النظام بدأ ينقلب على أصحابه لمصلحة الأزمة، فهناك نضال صامت ينشط منذ أكثر من سنة لإخراج الأشخاص المقرّبين من السلطة خارج تلك المنظمات، والنتيجة أن ثمة الآن أجزاء كاملة من المجتمع تنزلق من قبضة الدولة.

وعليه فقد أظهرت الانتخابات النقابية التي أجريت أواخر السنة الماضية في نقابات المهندسين والأطباء والصيادلة خسارةً فادحةً للحزب الحاكم؛ ففي دمشق، ومن مجموع ١٥ مرشحاً للاتحاد النقابي، لم يفز البعثيون سوى بثلاثة مقاعد عند المهندسين، ومقعد واحد عند الصيادلة، وصفر مقعد عند الأطباء. وفي حمص انتُخب بعثي طبيب واحد فقط، ولم يُنتخب أي بعثي في المهن الأخرى. أما في حماة فكانت اللعبة أسهل، لأنه أصلاً لم يكن هناك أي بعثي مرشّح في تلك النقابات. أما من جانب المحامين فلديهم باعٌ طويل وتجربة في معارضة النظام[٢]: إذ تمارس نقابتهم وبعض التجمّعات، مثل «جمعية حقوق الإنسان» التي تأسّست بمبادرة منهم، نشاطاً عملياً في مجال الدفاع عن الحريات. وفي شهر كانون الأول/ديسمبر الماضي كان دور المستشارين القضائيين في لفت الأنظار إليهم عندما أعلنوا إضراباً عامّاً لمدة ٢٤ ساعة. والوضع في الجامعة ليس أفضل حالاً أبداً بالنسبة إلى السلطة، فممثلوها الرسميون لا يجرؤون على الظهور علانيةً خوفاً من العمليات الانتقامية، وكان على الدولة أن تتصرف بقسوة أكثر في هذا الموقع

(٢) انظر: *Le Monde*, 27/12/1978.

الاستراتيجي، فقامت بعمليات تسريح ونقل طالت أكثر من مئة عضو من هيئة التدريس في الجامعة. وفي كلية الهندسة في دمشق تسبّب اعتقال الأستاذين رفعت السيوفي وآصف شاهين، وهو عَلَوي معروف بمعارضته للنظام، بهيجان في الأوساط الجامعية.

وأخيراً، وفي عالم العمال، سبق للانتخابات العامة للنقابات، التي جرت في شهر تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٨، أن دقّت ناقوس الخطر. وحديثاً، في شهر تشرين الثاني/نوفمبر الماضي، أضرب ٥٠٠٠ عامل في حقل رميلان النفطي في أقصى الشمال الشرقي من البلاد لمدة أربعة أيام مطالبين بتحسين ظروف العمل وزيادة الرواتب، وبعد بضع محاولات ترهيب مارستها عليهم المخابرات خضعت الدولة لجميع المطالب تجنّباً لفتح جبهة جديدة من دون شك. وكذلك حدث في مصنعين في حمص وفي معمل السكّر في عَدرا بالقرب من دمشق، حيث واجه العمال صعوبات أقل في الحصول على مطالبهم.

وهكذا ترتسم خريطة جديدة للمعارضة في سورية ابتداءً من المحامين وصولاً إلى العمال. هذه الحركة الشعبية الواسعة التي تضم كل قوى المجتمع هي ما تحاول المعارضة ذات التوجه السياسيّ البَحت أن تشارك فيها وأن تكون جزءاً منها، في إطار ما تقوم به من نضالات من وقت إلى آخر. وقد باتت أمراً ثانوياً من الآن وصاعداً، سواءً أكانت هذه القوى ذات توجّه «يميني» أو «يساري»، فالأولوية المعلنة هي لإقامة جبهة موحّدة ضد الدولة. لم يعد الناس يعتقدون «بالتقدمية» العربية، وما عادت بعض صفوف المعارضة تخشى أن تعبِّر عن شيء من الحنين لسنوات الخمسينيات و«الديمقراطية البرجوازية»، حتى الشيوعية منها. كما لم تُستبعد الاتصالات مع الإخوان المسلمين أنفسهم؛ لا بل يبدو بحسب الظاهر أن الممارسة قد تجاوزت النظرية بمسافة طويلة حول هذه النقطة.

أجواء نهاية الحكم

كيف كانت إذاً ردةُ فعل الدولة في محاولتها لإنهاء وضعٍ تخشى أن يؤدي في النهاية إلى تكاثر بؤر الاحتجاجات والعصيان المدني؟ بدت السياسة المتبعة في ذلك سياسة مشوشة تتراوح بين القبضة الحديدية والقبضة

المخملية، وإن كان لا يزال بوسعنا أن نستشفّ من وراء مماطلات الدولة في حل الأزمة نوعاً من التعقّل كما لو أنه ناتج من صراعات داخلية داخل كتلة السلطة بين مجموعات مختلفة تشكّلت وفقاً للانشقاقات السياسية أو الطائفية أو الولائية.

خلال هذه الفترة الأخيرة كان التوتر حاداً بين ما نميل إلى تسميته من الآن فصاعداً «الحرس القديم» لحزب البعث، المُكوَّن من محمود الأيوبي وعبد الله الأحمر ومحمد جابر بَجبوج. . .، وبين «جيلٍ جديدٍ» وفق التعبير الذي تستخدمه كبرى وكالات الإعلام، بقيادة رفعت الأسد أخي الرئيس حافظ الأسد. مبدئياً، وفي ترفّع عن هذه الصراعات، يحاول الرئيس السوري ألا يُحسَب مع أيٍّ من تلك الجهات لكنه يستخدمها الواحدة ضد الأخرى بحسب الظروف. وإن كانت التحليلات الأخيرة تُبرز أن المحورَ السياسيَّ حافظ ـ رفعت هو صاحب القرار على ما يبدو، على الرغم من الشائعات التي ما فتئت تتحدث عن زوال حظوة رفعت عند أخيه.

وفي مواجهة الأزمة الحالية تميل الفئة الأولى بالأحرى إلى الحل بالتسوية والمصالحة، وهي تمثّل من حيث الشخصيات التي تجسّدها وبخاصة شخصية محمود الأيوبي انفتاحاً على الطائفة السنِّية والبرجوازية الدمشقية ومن ورائهما المملكة العربية السعودية التي تدعمهما. وفي المقابل لدينا رفعت الأسد الذي يحلو له التعريف عن نفسه كزعيم الخط «اليساري» في البعث، وهو ما يَعترف له به الحزب الشيوعي التابع لخالد بكداش والاتحاد السوفياتي، وهو من أنصار عدم التنازل قيد أنملة أمام ضغط التطرف الإسلامي، وهو مستعدّ في حال أُعطي الضوء الأخضر أن يأخذ على عاتقه، بمساعدة سرايا الدفاع التابعة له، مهمةَ إنهاء المسألة على نحو قطعي خلال ثلاثة أشهر؛ المشكلة الوحيدة في ذلك ستكون ابتعاده هو وسرايا الدفاع التابعة له عن العاصمة حيث فائدتهم أكبر لوقاية النظام من أي انقلاب محتمل.

في أواخر شهر أيلول/ سبتمبر الماضي (١٩٧٩)، كان الجو العام في دوائر السلطة يميل بالأحرى إلى طرح التساؤلات الكبيرة، من دون أن نتمكن حقيقةً من معرفة من الذي يبادر إلى النقد وضد من كان هذا النقد موجَّهاً بالأخص. وقد نشرت الجبهة الوطنية التقدمية وقتها (٢٦ أيلول/ سبتمبر) ـ

ونذكِّر هنا أنها تجمّعٌ للأحزاب الحاكمة - بياناً من ٣٧ نقطة على شكل قرار اتهامي ضد الوضع الداخلي في جميع المجالات؛ من استشراء آفة الفساد والوساطات إلى اللامسؤولية التي تعيق عمل آليات الإدارات وأزمة السكن والخبز، مروراً بانعدام الحريات الأساسية وحياة سياسية ديمقراطية والتطبيق السيئ للقضاء... لم يهمل ذلك البيان أي شيء وكأن الأمر برنامج سياسي يطرحه حزبٌ معارض.

وبالنتيجة، طالب البيان بتطبيقٍ حازمٍ للقانون داخل أجهزة الدولة ومعاقبة جميع المخالفين، وبالأخص تعزيزٍ سلطة مجلس الوزراء ومجلس الشعب والأحزاب القيادية لمواجهة الأزمة. ربما كان هذا المطلب الأخير الذي يهدف إلى إعادة إعطاء بعض الوزن للمؤسسات توقيعاً للسياسة التي تتبعها الفئة الأولى التي سبق أن أشرنا إليها داخل حزب البعث لاقتلاع الدولة من قبضة الزمرة الأخرى ذات الارتباطات الطائفية الواضحة جداً. في المقابل، ثمة أمر غريب جداً يحدث منذ رحيل محمود الأيوبي أثناء التدخل السوري في لبنان: فمجلس الوزراء أصبح مؤسسة مهمَلة أكثر وأكثر في سورية حتى إنه لم يعد في الأشهر الأخيرة يتكبّد عناء عقد اجتماعاته الدورية. يجب أيضاً أن نرى بأية طريقة يتحدث محمود الأيوبي اليوم عن «النظام الحاكم» في جلساته الخاصة، إذ يبدو كما لو أنه لا يعتبر نفسه واحداً من أقطابه.

بعد مرور يومين على نشر بيان الجبهة التقدمية تمّ توقيف ٥٢ موظفاً إضافةً إلى عدد من المواطنين السوريين بتهمة الفساد والتهريب وجُنح أخرى، كما اتّخذ الرئيس الأسد إجراءات لضمان أن تكون السلطات الجمركية هي الوحيدة التي تملك الأهلية لإدخال البضائع إلى البلاد وإخراجها منها. من ناحية ثانية كانت الصحافة السورية تصبّ الزيت فوق النار من وقت إلى آخر؛ وهكذا، انتقدت صحيفة **الثورة** شبه الرسمية، في عددها الصادر يوم ١٧ تشرين الأول/أكتوبر، بشدة «القياديين غير المسؤولين» الذين، عوضاً عن البحث عن الأسباب الحقيقية للمشاكل الاجتماعية وسُبل حلها، يُلقون بالمسؤولية **على الخارج**، ثم يختم كاتب المقالة متسائلاً: «ما علاقة إسرائيل والإمبريالية الأمريكية واتفاقيات كامب ديفيد بأزمة الخبز والغاز، والفساد، والسرقة، واستغلال الوطن والمواطنين؟!».

بعد «بيانها» المشهور بدأت الجبهة عقد مشاورات مع ممثلي مختلف المجموعات الاجتماعية بنيَّة توسيع قاعدتها وإقامة وفاق جديد للمرحلة المقبلة. وفي التاسع من شهر تشرين الأول/أكتوبر اجتمعت في أحد مدرجات جامعة دمشق لجنة عيَّنها الرئيس لهذا الغرض برئاسة محمود الأيوبي، وتناقشت على مدى سبع ساعات مع بعض الشخصيات من عالم الصحافة والأدب وأهل الفكر حول رأي المثقفين بذلك الاقتراح. وأقلُّ ما يمكن قوله عمّا حدث بعدها هو أن المجتمعين قد رفضوا الاقتراح جملةً وتفصيلاً، بقدر ما كان نقدهم للنظام ولجَرْدَةِ فاتورةِ سبعة عشر عاماً من السلطة البعثية متيناً ولا يمكن الطعن به. فما كان بوسع هؤلاء الناس ألا يُدلوا بدلوهم، وهم يعيشون في هذا المجتمع المفعم بالحركة والنشاط؛ بل حدث أكثر من ذلك، فقد سُجّلت أفضل «مقاطع» قرار الاتهام على أشرطة كاسيت من ساعة ونصف وانتشرت بعشرات النسخ في كامل سورية. كان حدثاً سياسياً ذا أهمية كبيرة، وبعد ذلك، تمَّ تأجيل مشاريع توسيع الجبهة التقدمية لأجل غير مسمى.

أسهمت كل هذه الأحداث في خلق جو غريب من «نهاية الحكم» في الأوساط السياسية في العاصمة. كانت الأحاديث في الوزارات وغيرها من دوائر الدولة تدور وتدور حول موضوع واحد: مخرج محتمل للأزمة. وكان الناس يتصرفون كأن النظام ساقطٌ غداً لا محالة، حتى إن بعض الأسماء القديمة للبعث، مثل صلاح الدين البيطار أو أكرم حوراني، كانت تغذّي الشائعات والظنون بأمور مغرقة في الخيال. ويؤكد بعض الأشخاص أن السفارة السوفياتية كانت تهتم كثيراً لما يقال، وأنها كانت قلقةً على مستقبل حليفها المفضَّل في الشرق الأدنى.

ثم جاء في يوم ٢٧ كانون الأول/ديسمبر خبرٌ عن السفير السوري لدى الأمم المتحدة ليزيد الأمر تشويشاً، فقد أعلن السيد حمود الشوفي استقالته من وظيفته في نيويورك ومعارضته «للأساليب غير الديمقراطية والقمعية، ولفساد نظام الأسد»، ثم التحق بالمعارضة السورية في باريس[٣].

---

(٣) حمود الشوفي، كان من الشخصيات البارزة، ممن لمعوا ثم تواروا خلال الأشهر الأولى للنظام البعثي. انشق سنة ١٩٦٤ مع بعض الأعضاء الكبار عن الجناح اليساري المتطرف للبعث، ليختفي بالتدريج من الساحة السياسية. وقتها كان بوسعه الاعتماد، داخل الجيش، على دعم عدد قليل من الضباط من بينهم: سليم حاطوم وحمد عبيد ومحمد رباح الطويل وضابط اسمه... حافظ الأسد.

خلال هذه الأشهر الأخيرة في السنة المنصرمة أُبقي الجيش بعيداً عن هذا النشاط السياسي المكثّف على الرغم من بعض الاعتداءات التي طالت حياة بعض الضباط، وكانت أفعالاً منفصلة لبعض الجنود. وكان رفعت الأسد شخصياً يعمل على ألّا تصل «العدوى» إلى تلك المؤسسة، فقام فوراً بتوقيف مجموعتين من الضباط: الأولى تضم نحو أربعين عسكرياً من الأسلحة كافة، منهم: العميد محمد زعرور والمقدم محمد فاضل المتهمَين بالاتصال بالمعارضة الديمقراطية؛ والثانية بعدها بشهر وطالت تسعة ضباط، منهم: المقدّم وجيه سليمان. من ناحية أخرى، وفي سلاح الطيران حيث لا يزال غالبية الضباط فيه من الطائفة السُّنية، مُنع عدد من الطيارين من الطيران حتى إشعار آخر.

كان «الحرس القديم» في حزب البعث مستعداً لقبول أن يبقى الجيش والأجهزة الأمنية معقِلاً عَلَوياً، شرط أن تُترك له مسؤولية الشؤون السياسية. في نهاية الأمر ستُحَلّ مسألة تقاسم السلطة هذه بين تلك العُصبَتين خلال المؤتمر القُطري السابع للبعث. وحرصاً من رفعت الأسد على ألا يَترك شيئاً للمصادفات، أولى انتخاب أعضاء المؤتمر على مستوى «الشُّعبة» اهتماماً كبيراً جداً. وكان عليه بالتالي، في **شُعبة** ساحة العباسيين في دمشق، أن يحدِّد ـ للمناسبة ـ مفاهيمه السياسية أمام حشد من المناضلين، مستنداً إلى قدوته النظرية [ستالين]: «الزعيمُ يعيِّن والحزبُ يوافق والشعبُ يصفّق. هكذا تعمل الاشتراكية في الاتحاد السوفياتي. والذي لا يصفّق يذهب إلى سيبيريا».

تهميش السلطة

على الرغم من الاحتياطات التي اتُّخذت لدى «انتخاب» الـ ٥١٥* عضواً، إنما يبدو أن أعمال المؤتمر لم تمر دون حدوث احتكاكات بين التيارين الأساسيين اللذين تكلمنا عنهما أعلاه، وقد ظهرت على شكل تلميحات مباشرة إلى سلوك هذه الجماعة أو تلك المجموعة ممن يُعتقد أنها لا تتحلى بأخلاق الاشتراكية. وقد قام وقتها راديو الكتائب في لبنان، المطلّع جيداً عموماً على ما يحدث في سورية، بنشر تسجيلات مقرصنة

(*) عدد أعضاء المؤتمر القطري السابع هو ٥١٨. انظر: <http://www.jisrtv.com> [المحررة].

لبعض المُشادات الكلامية المختارة بعناية. ومع ذلك، فقد كانت النتائج النهائية لانتخابات القيادة القُطرية الجديدة متوافقةً مع هيمنة معسكر رفعت الأسد على الحزب. وعلى الرغم من إجراء شكليّ لإعادة التوزيع الطائفي؛ إذ أصبح من بين الـ ٢١ عضواً الآن ٤ عَلَويين بدلاً من ٨ سابقاً و١٤ سنيّاً واثنان من المسيحيين ودرزي واحد، كان أعيان «الجيل الجديد» يَشغَلون في القيادة المراكزَ الحساسة مثل زهير مشارقة الأمين العام المساعد وهو الشخصية الأولى في الحزب بعد حافظ الأسد (وهو سنِّي من حلب) أو أحمد دياب مدير مكتب الأمن (سنِّي أيضاً).

وبانتخاب بعض الشخصيات من المعسكر الآخر في قلب القيادة القُطرية، مثل السيد حكمت الشهابي، وهو سُنِّي ورئيس الأركان، أو محمود الأيوبي، ساد الاعتقاد لفترة من الزمن بإمكانية حدوث مصالحة وأن هؤلاء سيستعيدون ـ على المستوى الوزاري ـ السلطةَ التي لم تُمنح لهم أثناء توزيع مختلف المكاتب في قيادة الحزب. ولكن. . . كان لا بد من الرضوخ بسرعة إلى حكم الواقع: فقد قام النظام الحاكم بتكليف رجلٍ «جديد» ليس له أي وزن سياسي بتشكيل الحكومة الجديدة، وبهذا الفعلِ كان النظام بمعناه الضيق جداً، ونقصد محور حافظ ـ رفعت، يُظهِر أنه غير مستعد لتقديم أية تنازلات ولن يتعدّى ما سيقدّمه إلى الناس مستوى زيادة في الرواتب.

إن الترقي السريع للسيد عبد الرؤوف الكسم في وظائفه، من عميد كلية الفنون الجميلة منذ نحو ستة أشهر إلى محافظ مدينة دمشق ثم رئيس للوزراء، لدليلٌ على أن هذا الوجه الجديد في الحياة السياسية السورية صنيعُ نظام الأسد بامتياز؛ إذ لم تشعر الطائفة السنِّية عموماً ومجتمع دمشق بخاصة أن رئيس الحكومة هذا يمثّلها، ولهذا الأمر أهميته. من المؤكد أن شخصية مثل العميد ناصر الدين ناصر، المعروف بولائه المتّقد لسنيَّته وبمعارضته لمعسكر رفعت الأسد، لا يزال بإمكانها إحداث تغييرٍ عندما تَشغَل مناصبَ ذات أهمية مثل منصب وزير الداخلية ومدير مكتب الشبيبة والطلبة داخل القيادة القُطرية، لكن من المعروف عنه أيضاً أنه رَجل حافظ الأسد، وأنَّ هذا الأخير قد يستخدمه في استراتيجيته الخاصة داخل الطائفة العَلَوية.

وهنا بالضبط يكمن الخطر الأعظم الذي يتربّص بالنظام السوري في هذه

المرحلة المصيرية من «الحركة التصحيحية» التي قام بها حافظ الأسد لدى وصوله إلى سُدّة الحكم في ١٦ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٧٠ إنه التهميش المتزايد يوماً بعد يوم للسلطة، فهو يستند إلى طائفته وأجهزته القمعية إنما من دون أي ارتباط بالمجتمع. ويميل هذا النظام، وهو وريث حركة شعبية كان البعث وقتها أحد الأحزاب المحركة لها، شيئاً فشيئاً إلى إلباس كل شيء لِباس دكتاتوريات العالم الثالث. وبهذا المعنى، يُعدُّ القصر الذي يبتنيه الرئيس السوري لنفسه في منطقة الرَّبوة، منعزلاً فوق تلة مهجورة تُشرف على مدينة دمشق، رمزاً في حدّ ذاته، علماً بأن تكاليف بنائه تُقدَّر بملياري ليرة سورية، أي نصف المساعدات الخارجية السنوية.

الفصل الرابع

الفِرق والطوائف والمجتمع في سورية ابن خلدون لأجل فهم «التقدمية العربية»(*)

بعيداً عن خطاب الإخوان المسلمين المتروك أو مغالاتهم في معتقداتهم عموماً، لا بد لنا من الاعتراف لهم بالفضل في أنهم أول من اقترح علينا، ضمن الكمِّ الهائل من بياناتهم، مفردات سياسية جديدة ذات قيمة حقيقية لفهم مجريات الأحداث تدفعنا إلى التفكير في الدولة. ومن شأن هذا أن يجعل الواقع العربي الشرقي يقف على قدميه من جديد، وهو واقعٌ متمرِّدٌ بالتأكيد على جميع النظريات المطروحة أمامنا ابتداءً من نظرية «التحديث السياسي» العزيزة على قلب علم الاجتماع الأمريكي حتى «الطريقة اللارأسمالية للتنمية» في مدارس الماركسيين. ونستعيد في هذه المقاربة «الجديدة» للأمور إطاراً تحليلياً وضعه منذ ما يقارب الستمئة عام المفكر ابن خلدون عندما أظهر كيف تقوم في مكانٍ تاريخيٍّ معين عصبيةٌ ما، تدعمها روابط الدم أو ببساطة تشابُه المصير فقط، باستغلالِ دعوةٍ دينية أو سياسية (وفي الإسلام الأمران مرتبطان ببعضهما ارتباطاً لا انفكاك له) وسيلةً للوصول إلى السلطة المُطلقة أو المُلك[1]. بتطبيق هذا الكلام على الساحة السورية، مثلما يفهمه الفكر الإسلامي الأصولي، تمثّل ثلاثية ابن خلدون إذاً العَلَويين، وهم أقلية دينية تمثّل ١٠ في المئة من السكان ذات أصول قروية وجبلية من شمال غرب البلاد[2]، كجماعة استولت على الدولة مُجَيِّرين

(*) نشر أول مرة في *(Peuples méditerranéens)* juillet 1981، تحت اسم مستعار جيرار ميشو.

(١) انظر:

Georges Labica, *Politique et religion chez Ibn Khaldoun: Essai sur l'idéologie musulmane* (Alger: SNED, 1968).

(٢) للتعريف بالفاعلين الاجتماعيين واستعراض أحداث السنتين الأخيرتين، سنعود إلى:

= Paul Maler, "La Société syrienne contre son état," *Le Monde diplomatique* (avril 1980).

لحسابهم الخاص مبادئ الاشتراكية والقومية العربية. كيف تعمل هذه الثلاثية اليوم وهو يواجه منذ سنتين ضربات عنيفة متكررة من قِبل المجتمع ووضعاً عربياً إقليمياً صعباً وأخيراً الحقائق الاقتصادية الصعبة؟ هذا ما نودّ إظهاره في الصفحات الآتية.

نذكِّر، دعماً للنظرية الأصولية، بحقيقة أنّ «السلطة الآن عَلَوية وعَلَوية فقط من دون شريك»، وما حزب البعث العربي الاشتراكي سوى واجهة مدنية لهذه السلطة. وقد تمَّ خلال المؤتمر القُطري (السوري) السابع للحزب، الذي انعقد في دمشق بين كانون الأول/ديسمبر ١٩٧٩ وكانون الثاني/يناير ١٩٨٠، تشكيل «لجنة مركزية» تجتمع مرة كل ثلاثة أشهر لدراسة الخطوط العريضة لسياسة البلاد، تضم هذه اللجنة ٧٥ عضواً، ٣٠ منهم عَلَويون (ضباط في معظمهم). وأول تبرير لهذا هو التصدي لما بقي من تأثير للطائفة السُّنية (التي تشكل ٧٥ في المئة من السكان) داخل القيادة القُطرية، ويمثّل تلك الطائفة رجالٌ مثل محمود الأيوبي الرئيس السابق لمجلس الوزراء، وعبد الحليم خدام وزير الخارجية، ومصطفى طلاس وزير الدفاع، أو حكمت الشهابي رئيس الأركان؛ وهم مَن اعتقدنا أنهم ربما يحملون بديلاً سياسياً، لكنهم في الواقع ليسوا سوى رهائن سنَّة لدى الأقلية العَلَوية المسيطِرة. فالواقع أن السلطة اليوم تمتلكها نخبةٌ تقوم بالتوظيف من داخل الطائفة العَلَوية ووفقاً لعدة معايير من وظائفية وتَبعية وتحالفات وجوار، أو وفقاً لروابط الدم أيضاً.

وكما يشرح لنا الأمرَ ابن خلدون، فـ «العصبية» لا تستبعد الطبقية بل هي تتضمنها كنتيجة لاندماج عصبيات عديدة ثانوية. ففي قمة هرم الدولة، ومباشرةً وراء الرئيس حافظ وأخيه رفعت قائد سرايا الدفاع ووراء علي حيدر قائد القوات الخاصة، يأتي العُمداء محمد الخولي وعلي دوبا ومحمد ناصيف الذين إنما يدينون بمراكزهم المتقدمة هذه إلى كونهم رؤساء أقوى فروع للمخابرات: الجوية والعسكرية والداخلية، على التوالي. من ناحية ثانية يمكن لروابط النسب أن تُفسِّر لماذا يمكن لمقدَّم في الجيش السوري أن يمتلك سلطةً أكبر مما يمتلكها ضابط برتبة عميد إنْ كان صهر رفعت الأسد،

= انظر أيضاً في هذا الكتاب الفصل الثالث.

مثلما هو الحال مع مُعين ناصيف. والأمر نفسه يتكرر مع محمد مخلوف، أخي زوجة الرئيس الذي يمتلك جيشاً حقيقياً مكلَّفاً بحراسته هو وعائلته في بيته/القلعة في دمشق، علماً أنه ليس عسكرياً، فهو يشغل منصب مدير عام مؤسسة التبغ والتنباك (ريجي)[٣]. فلدى هذه الطبقة المغلقة طريقة جيدة لقياس سلطة كل فرد فيها، ألا وهي تعداد ما يملكه واحدهم من حرسٍ شخصي: ١٢٠٠٠ رجل لحماية الرئيس، ونحو الستين للجنرالات المذكورين أعلاه بعتادهم ومواقف لسياراتهم وعائلاتهم أيضاً التي حَضَرت من جبل العَلَويين... حتى يصل العدد إلى أربعة رجال «فقط» لحماية شخصيات مثل فيصل ديوب عميد كلية طب الأسنان، أو أسعد علي أستاذ المنهج والبلاغة والنقد في كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة دمشق وواحد من أكثر متملقي النظام تعصباً. ونورد هنا حادثة واحدة لنفهم حجم تلك الظاهرة؛ كان وزير الخارجية الإيراني السابق صادق قطب زاده في زيارة دمشق الصيف الماضي، فقام بدعوة عدد من كبار رجالات الدولة إلى الغذاء في مطعم في قلب مدينة دمشق، من بينهم عبد الحليم خدام (وكان السُّنِّي الوحيد) ووزير الإعلام أحمد اسكندر ورؤساء المخابرات المذكورون آنفاً: كانوا تسعة ضيوف على الطاولة، ولكن، وبما أن كلاً منهم قد جاء يرافقه حرسه الشخصي، فقد حاصر ما يقارب ٣٠٠ عنصر مسلّح الحيَّ، الذي خلا من المارة تماماً. بالطبع، إن هذه التصرفات التي يقوم بها هؤلاء المماليك الجُدد تكلّف الدولةَ ميزانيةً ثقيلةً، كما يسهم ذلك في إضفاء مظهر «المدينة المحتلة على دمشق»، ولا يزال بوسعنا تقدير سلطة رؤساء العصابات هؤلاء بعدد الأمتار المربعة التي يحتلونها أمام بيوتهم: العتبة فقط، أم الرصيف بطوله على امتداد عدة بيوت، أم طريق بأكملها يُمنع الدخول إليها[٤].

يحتل المثقفون داخل هذه الزمرة مكاناً رفيعاً «حتى إن كان لأهل السيف الغلبة على أهل القلم» كما يقول ابن خلدون وقت انحطاط الدولة/الأسرة، وتنحصر مهمة معظم الموظفين في وزارة الإعلام، وهي آلة بيروقراطية ضخمة تقدر ميزانيتها السنوية بنحو ٣٠٠ مليون ليرة سورية (١ ليرة

---

(٣) يتيح له هذا المركز، من ناحية أخرى، أن يتحكم بتهريب السجائر الأمريكية.

(٤) أما بالنسبة إلى الأمير فبوسعه أن يغلق لمدة ساعتين جزءاً كبيراً من العاصمة وطريق المطار عندما يقرر أن يستقبل ضيفاً مهماً.

= ٠,٨٢ فرنكاً فرنسياً) أي عشرين مرة أعلى من ميزانية وزارة الثقافة، في إنتاج البروتوكول العروبي المعادي للإمبريالية الخاص بالنظام الحاكم، في كل من الصحافة والتلفزيون. وفي كل يوم تَصدُر تعليمات عُليا، من الوزير أو من القصر الجمهوري نفسه، تتعلق بتوجهات ولهجة المانشيتات وافتتاحيات اليوم التالي مع الأخذ بالاعتبار الضرورات السياسية الراهنة. وذلك مع الاهتمام الخاص جداً بتحرير الأخبار المتلفزة[٥] التي تُراقَب وتُدقَّق عن كَثب وتتركز على شخص الرئيس. هؤلاء العملاء المكلّفون بنقل خطاب الدولة إلى المجتمع هم اليوم في وضع صعب بسبب وظيفتهم، والدليل اغتيال محمد الحوراني مقدم البرامج المتخصص بخطابات الرئيس في التلفزيون والمرتبط بالمخابرات، بعد أسبوع من إعلانه الاحتفاليّ نهايةَ المعارضة المتطرفة في تعليقٍ محشوٍّ بخطابات حافظ الأسد. والشبه بين أصدقائنا موظفي القلم وأسياد الحرب الذين تحدثنا عنهم أعلاه شبهٌ قريب بشكل غريب، وسنكتفي بمثال واحد هنا: إذ يمتلك فاضل الأنصاري مدير دار البعث للصحافة، وهي لسان حال الحزب الحاكم، حرساً شخصياً من ٢٥ رجلاً كلهم من الطائفة نفسها التي ينتمي إليها هو، أي من العَلَويين.

تؤدي الطائفةُ العَلَوية، إذاً، دورَ خط الدفاع والحماية الأول بين هذه الطبقة المسيطرة والمجتمع؛ فمنذ استيلاء حافظ الأسد على السلطة، سنة ١٩٧٠، **وهو يكرِّس كل سياسته لربط مصير الطائفة بمستقبله الشخصي،** ولتحقيق ذلك كان عليه تصفية بعض رؤساء العصبيات الثانوية ممن كانوا يمثّلون حلاً بديلاً للعلاقات المتينة التي تربطهم بالطوائف الأخرى ولا سيما مع السُّنَّة من أهل دمشق: وهكذا اغتيل العميد محمد عمران في لبنان سنة ١٩٧١، وكان قريباً من الجناح المدني لصلاح الدين البيطار وقائداً تاريخياً للجنة العسكرية في حزب البعث في آن معاً؛ كما اغتيل محمد الفاضل سنة ١٩٧٦، وهو رئيس جامعة دمشق ومتزوج من امرأة سُنيَّة دمشقية وكان وزير العدل في حكومة البيطار سنة ١٩٦٥، ثم أُلقيت تهمة اغتياله على عاتق الإخوان المسلمين. منذ السنة الماضية والطائفة في حالة تعبئة في مواجهة

(٥) انظر حول الموضوع:

Tahar Ben Jelloun, "Le Désarroi du monde arabe et les refuges de l'histoire," *Le Monde diplomatique* (février 1981).

موجة من الاضطرابات شملت معظم قطاعات المجتمع وبلغت أوجَها في شهر آذار/مارس ١٩٨٠ عندما شلَّت الإضرابات والمظاهرات جميع مدن البلاد، عدا دمشق، بمناسبة العيد السابع عشر لحكم البعث. فتمّ تشكيل ميليشيات مشتركة من «القمصان السود» ونُشرت في كامل مناطق العَلَويين حتى في اللاذقية، خلال أحلك الأوقات. وكانت تتستر وراء هذه التعبئة جمعية علي المرتضى «الإنسانية» على حدّ زعمهم، والتي تُذكِّرنا ببيانها التأسيسيّ بالمحافل الماسونية. من ناحية ثانية أدّت هذه الجمعية ـ التي يقف وراءها بكل عزم جميل ورفعت الأسد، أخوا الرئيس، ومعين ناصيف وعلي عيد، صاحبا النفوذ الكبير لدى عَلَوية طرابلس في لبنان ـ دورَ الوساطة بين الدولة وآخر القرى العَلَوية في الجبل والداخل (محافظتا حمص وحماة) التي لم تستفد بعد من بعض الخدمات كالماء والكهرباء.

وعلى مستوى أكثر جدية، تمّ عقد اجتماع للطائفة منتصف شهر آب/أغسطس بحضور حافظ الأسد، في مسقط رأسه القرداحة، بمناسبة عيد الفطر الذي قرّر الرئيس أن يحتفل به في «معقله»، وليس في المسجد الأموي الكبير في دمشق مثلما جرت عليه العادة. وتكتسي مثل هذه «المؤتمرات» طابعاً استثنائياً، إذ تحدّد سياسة الطائفة على المدى البعيد، عند كل انعطافة تاريخية. ففي مؤتمر القرداحة سنة ١٩٦٠، ثم في مؤتمر حمص سنة ١٩٦٣، كانوا يدرسون كيف يمكن للضباط العَلَويين أن يتسللوا أكثر إلى آلة حزب البعث. لقد شدّد حافظ سنة ١٩٨٠، أمام أعيان الطائفة العَلَوية المتدينين منهم وغير المتدينين، على ضرورة التعاضد لتجاوز الأزمة، كما طلب من إخوانه في الطائفة، بلهجة عتاب، أن يكفّوا عن اعتبار أنفسهم «يعيشون على حساب» المجتمع أي كطفيليين بصفتهم «طائفة التشارك بالأرباح»، بل، على العكس، أن «يدخلوا في المجتمع» وينافسوا البرجوازية السُّنيَّة على الساحة الاقتصادية.

وأخيراً تقرّر «تحديث» الجهاز الديني حتى يكون له تأثير أكبر في الطائفة وليوطّد بخاصة العلاقات التي تربطها تاريخياً بالأصل الشيعي، وإن كانت تلك العلاقات ـ في أذهان الناس ـ علاقات واهية، إن لم نقل ليس لها وجود أصلاً. قد تتمكن حركة «توحيد»[٦] العَلَويين هذه، التي نشك أن تقبل

---

(٦) قياساً على المسيحيين الشرقيين «الموحدين»، الذين أعلنوا بمختلف طوائفهم من القرن الخامس عشر حتى القرن التاسع تبعيتهم لبابا روما (الموارنة في القرن الثاني عشر).

بها الطبقة الدينية، من اكتسابِ نوعٍ من الاحترام لهذه الطائفة المُشنَّع عليها في التاريخ الإسلامي منذ القرن الأول لنشأتها (القرن العاشر). لكن الأمر المؤكد أكثر هو أنها تتوافق مع مشروع النظام الحاكم في بناء «محورٍ» شيعيٍّ من لبنان حتى حدود باكستان يتيح له، علاوةً على تعزيز موقفه داخل البلاد ضد الإسلام الأصولي، أن يضع تحت رحمته دول الخليج المنتجة للنفط وهي أهم مموّلي خزينته. هل هذا أمل مجنون؟ الواقع أننا سجّلنا بعض النقاط التي تسير في نهج تلك السياسة: أولاً التحالف الاستراتيجي الذي عُقد مع النظام الإيراني الجديد؛ وسيتم في هذا السياق إرسال ٢٠٠ طالب عَلَوي إلى مدينة قُمْ للتخصّص في الفقه الشيعي الجعفري؛ ثم هناك الوصاية الممارَسة على شيعة لبنان عبر «حركة أمل» كوسيط والتي تمثل القوى الناشطة في هذه الطائفة. يبقى بالطبع «العائق» العراقي (نحو ٦٠ في المئة شيعة) الذي تأمل دمشق بفارغ الصبر أن يُزال بسبب الصراع مع إيران(*). في نيسان/أبريل الماضي انتشرت في شوارع العاصمة السورية دمشق إعلانات تدعو الشيعة العراقيين إلى الثورة في الذكرى الأولى للشهيد الشيخ باقر الصدر رئيس حركة «الدعوة» التي أسّسها في الأصل شاه إيران سنة ١٩٥٨ بعد سقوط الحكم الهاشمي، والذي قتله رجال صدام حسين في النجف.

إذاً، كان لزاماً على السلطة في مواجهة المجتمع أن تقضي على حركة الاحتجاجات التي هزَّتها منذ صيف ١٩٧٩ حتى ربيع ١٩٨٠. ولن نعود إلى الكلام عن هذه النقطة. لقد ألقى حجمُ أدوات القمع الجماعي التي استُخدمت والعنف الذي نُفِّذت به العمليات ـ بشكل غير مسبوق في تاريخ سورية المعاصر ـ البلادَ في حالة من الخَدر لم تخرج منها بعد. وقد تخلَّت الدولة خلال الأيام الأولى من «استعادة زمام الأمور» بعزم وتصميم عن كامل الواجهة «المدنية» لعلاقاتها مع المجتمع، وهو ما يُطلق عليه ابن خلدون «المُلك السياسي» مقارنةً مع «المُلك الطبيعي» الذي يمكن أن نترجمه «بالسلطة البدائية»، أي السلطة كعنف ولا شيء سوى العنف. قام نظام حافظ الأسد، بالتزامن مع حملة دعائية كبيرة، بعسكرة كامل مؤسسات دولته

(*) [ربما فات ميشيل سورا الإشارة إلى دعم حافظ الأسد لعلويّي لواء إسكندرون الأتراك بأشكال عديدة، ودائماً تحت غطاء من القومية العربية وحزب البعث، فهم يشكلون اليوم جزءاً من «المحور الشيعي» وامتداداً له].

الوظيفية والمهنية في المجتمع، فعمل جاداً على تشكيل «كتائب» من الفلاحين والعمال والطلاب وحتى من النساء... إلخ للدفاع عن «مكتسبات الثورة»، ووضع الشباب في مقدمة الحركة كما هو المفروض، بل وصل الأمر، عند الحاجة، إلى أن دُفع الشبابُ للقفز بالمظلات للتأثير في العقول. وفي المقابل، تمّ حلُّ آخر أركان المجتمع، ألا وهي النقابات المهنية للأطباء والمهندسين والمحامين والصيادلة(*) (في ٩ نيسان/أبريل ١٩٨٠). وقد كانت هذه النقابات في طليعة النضال ـ ولا سيما خلال الأشهر الماضية ـ من أجل عودة الحريات الديمقراطية ورفع حالة الطوارئ المعمول بها منذ صباح ٨ آذار/مارس ١٩٦٣. ثم جاءت الحلقة الأخيرة على شكل قضائي والهدف منها كان «تسهيل الأمور»: إذ تمّ التصويت في مجلس الشعب على قانون يعاقب بالإعدام كل من ينتسب إلى جماعة الإخوان المسلمين (٧ تموز/يوليو ١٩٨٠).

وبالفعل، وخلال عمليات التمشيط التي قامت بها القوات الخاصة والفرقة الثالثة في ربيع وصيف ١٩٨٠ في مدن الشمال في حلب وحماة والريف المجاور لهما، كانت المحاكم الميدانية تعمل بدقة وعلى أكمل وجه وأحسنه. ولم يكن الإخوان المسلمون بطبيعة الحال الضحايا الوحيدين للقمع؛ ففي كل مكان كان النظام يستهدف الأعيان بشكل خاص: وعليه، وفي حماة التي أُخضعت لمنع تجوال في نيسان/أبريل ١٩٨٠، تمّ اغتيال أطباء ومحامين في بيوتهم، كما لو كان الأمر عبارة عن عمل مقصودٍ ومتعمّدٍ الهدفُ منه تدمير المجتمع بضربةٍ على رأسه. ونجد هنا المخططَ الخَلدونيَّ للعصبية المسيطِرة ذات الأصول الريفية والمتكالبة على المدينة وعلى بنيتها المدينية المهنية. ولا بد أيضاً من احتساب «الزلّات» الأمنية التي لا مفرّ منها: فقد قُتل ما يقارب ٢٠٠ شخص في شهر آذار/مارس في جسر الشغور، وهي بلدة كبيرة في جنوب غرب حلب، و٨١ شخصاً في هذه المدينة الأخيرة بالقرب من مقبرة إبراهيم هنانو في عيد الفطر (في شهر آب/أغسطس)؛ قتلوا جميعهم رشّاً بالرصاص أمام البناء نفسه انتقاماً لهجوم نُفِّذ قبلها بنصف ساعة ضد جنود من القوات الخاصة، وكان من بين الضحايا

(*) [ونقابة المترجمين].

سبعة أشخاص ينتمون إلى حزب البعث. مع ذلك، لا يمكننا إطلاقاً القول إن أكبر عمل مسلّح قام به النظام الحاكم كان «زَلَّةً»؛ ففي يوم ٢٥ حزيران/يونيو ١٩٨٠، خلال زيارة رئيس جمهورية مالي إلى دمشق، نجا حافظ الأسد من محاولة اغتيال نفّذها أحد عناصر الحرس الجمهوري على درج قصر الضيافة، فقام رفعت الأسد في اليوم التالي للحادثة بإرسال ٨٠ من رجاله في ثمانية طائرات مروحية إلى سجن تدمر ومهمتهم: رَشُّ أكبر عدد ممكن من المساجين الإسلاميين داخل زنزاناتهم؛ ووفقاً لشهادات ثلاثة من الجلّادين، الذين اعتُقلوا في الأردن في شهر كانون الثاني/يناير من السنة الجارية بينما كانوا يخططون لاغتيال رئيس الوزراء ودائماً لمصلحة «المُعَلِّم» نفسه[٧]، قُتل في تلك العملية ما بين ٥٠٠ إلى ٧٠٠ سجين، بينما يذكر تقرير للمخابرات وقع في يد المعارضة أنه تمّ شطب ١١٨١ اسماً بالضبط من سجلات السجن. بعدها بأربعة أيام، في الأول من شهر تموز/يوليو، أعلن رفعت الأسد في افتتاحية صحيفة **تشرين** أنه «مستعد للتضحية بمليون مواطن لإعادة النظام إلى البلد وإنقاذ الثورة». وأخيراً، في الخريف، انقلب النظام الحاكم ضد مختلف التيارات اليسارية التي قادت النضال ضمن إطار «التجمّع الوطني». وقد عانى حزب الاتحاد الاشتراكي التابع لجمال الأتاسي بقسوة موجةَ الاعتقالات الجديدة هذه، وكذلك الحزب الشيوعي المعارض الذي يقبع قياديّوه الآن في السجن (رياض الترك وفايز الفوّاز وعمر قشّاش) ومعهم قسم كبير من كوادر الحزب. وفي هذه «العُجالة» لإتمام الأمر في شهر تشرين الأول/أكتوبر تمّ اعتقال مثقفين مناضلين مستقلين، مثل ميشيل كيلو أو وديع إسكندر، وتهمتهما الوحيدة هي أنهما لا يعرفان كيف يسكتان. في المحصلة يقدَّر حالياً عدد السجناء السياسيين في سورية بـ ١٢,٠٠٠ سجين.

إذا ما وسَّعنا مجال تحليلنا إلى ما وراء المجتمع السوري لتمكنّا من رصد تحركات أصحابِنا المماليك الجُدد وهم يُصَدِّرون مفهومهم عن إرهاب الدولة، ليحولّوه إلى شيفرة جديدة من العلاقات الدولية ولتصفية «المزعجين» من كل نوع في العالم. الدوافع لهذه العمليات متعددة. ربما كان صلاح

---

(٧) صحيفة **الرأي** الأردنية، ٢٦/ ٢/ ١٩٨١.

الدين البيطار، الذي اغتيل في باريس في تموز/يوليو ١٩٨٠، يمثّل خطراً سياسياً كأحد مؤسسي حزب البعث، ولكنه بخاصة كان قد نشر في العدد الأخير من مجلة **الإحياء العربي** مقالةً لم تَرُق الأمير المهتم جداً بصورته في الصحافة العالمية، وقد عمل على أن يوصل رسالةً إلى جميع المتخصصين بالإعلام، فكان اغتيال سليم اللوزي مدير تحرير مجلة **الحوادث** التي تصدر في لندن، ثم محاولة اغتيال فاشلة لمراسل وكالة **رويترز** في بيروت، وقد استدعي إلى بلاده من وقتها، وكذلك مراسلو **بي بي سي** و**لوفيغارو** ممن كان يتهددهم المصير نفسه. كما تم التخطيط لاغتيال عصام العطّار، المرشد الأعلى لجماعة الإخوان المسلمين حتى وقت قريب، في منزله في مدينة آخن الألمانية، في شهر آذار/مارس الماضي، ولمّا تصادف وجوده خارج البيت أطلق المهاجمون الرصاص على زوجته وقتلوها. كما قُتل معارضون سوريون في الكويت في شهر شباط/فبراير؛ وفي بيروت تمّ اختطاف القائم بالأعمال الأردني، هشام المحيسن، وعُذِّب لمدة ثمانية وستين يوماً في سهل البقاع من قبل علي عيد نفسه الذي التقيناه عضواً في جمعية علي المرتضى الإنسانية، تحت غطاء «الجبهة اللبنانية للمواجهة». أما فيما يتعلق بتنظيم الاعتداء على رئيس الوزراء الأردني في شهر كانون الثاني/يناير الماضي، فلم يكن منفّذو الاعتداء بحاجةٍ إلى التخفي وراء إخراج مسرحي للعملية، فقد طالبت وسائل إعلام النظام الحاكم علانيةً «بحقِّ الشعب السوري في معاقبة مضر بدران» المتّهم بدعم «الخونة» المتطرفين في سورية.

هذه الدبلوماسية الإرهابية (Pistoleros) كانت تعكس وضعاً «ميؤوساً» يعانيه اليوم حافظ الأسد، بحسب رأي صحيفة **إيكونوميست**[٨]، كما كانت تسهم في عزلته على الساحة الإقليمية العربية. ومع ذلك، عندما يضرب النظامُ السوريُّ بشدة الإخوانَ المسلمين في الداخل أو في الخارج والمعارضةَ اليسارية والصحافةَ العالمية، وعندما يحشد جيوشه على الحدود الأردنية، أو عندما يقصف مدينة زحلة في لبنان، فهو يفعل ذلك فقط من باب التمسّك «بدعوته» و«بتبشيره» بالتقدمية العربية، لأنها بكل بساطة القاعدة

---

(٨) "Quarterly Economic Review of Oil in the Middle East," *The Economist*, no. 1 (1981).

الوحيدة «لشرعيته». وعندما رأت الدولة السورية البعثية أنه ليس بوسعها الاعتماد على التراث المصري الطويل في الحكومة المركزية، أو على نظام تقليدي من التبعية كالنموذج الهاشمي، قررت أن تبرِّر وجودها بادّعائها الدفاع عن شرف الأمة العربية بأكملها في مواجهة الصهيونية والإمبريالية. في هذا الموقف البيراندللي(*)، على الدولة قبل كل شيء أن تؤدي دورها المتمثل تحديداً في أن تبقى هي من يوزّع الأوراق على الساحة في الشرق الأوسط. وعليه، يمكن أن نفهم الأحداث الأخيرة التي تعكس «مزاجها المتعكّر» كوسيلة للتذكير بأن رياح التاريخ تهب من هضبة الجولان أو من جنوب لبنان وليس من شط العرب. وفي شهر تشرين الثاني/نوفمبر الماضي قاطع حافظ الأسد القمة العربية المنعقدة في عمّان لأنها وللمرة الأولى في تاريخ القمة العربية لم تركّز كل اهتمامها على الصراع العربي الإسرائيلي، بل التفتت إلى دور العراق على الجبهة الشرقية ضد العدو المتوارث. انسحاب دمشق تبعه انسحاب بيروت، وهو أمر سهل التفسير، ثم انسحاب المقاومة الفلسطينية الواقعة تحت الوصاية السورية نوعاً ما. ومن الأفضل بالنسبة إلى مَن يرغب في الاحتفاظ بالدور الأول في سيناريو «معركة المصير» أن يُبقي هذه الورقة الأخيرة، أي ورقة فلسطين، في يده: وهو ما كان الهدف ـ إلى حد بعيد ـ من وراء دخول القوات السورية إلى لبنان سنة ١٩٧٦. ثمة مع ذلك شعور بأن الوضع متزعزع؛ فما كان للحذلقة والتخويف أن يخلقا سياسةً أبداً. إضافةً إلى ذلك، لم تُترك المقاومة الفلسطينية لتُظهر ميولاً إلى الاستقلال في اتّخاذ قراراتها فيما يتعلق «بالمبادرة الأوروبية» أو «الخَيار الأردني»، مثلما تشهد قرارات آخر مجلس وطني فلسطيني انعقد في دمشق في نيسان/أبريل الماضي(٩). أما فيما يتعلق بالشق الثاني من نظام شرعية النظام السوري ـ أي وفاؤه للاشتراكية العربية ـ فتلك مشكلة أخرى تواجهه:

(*) [المذهب البيراندللي في المسرح، نسبة إلى لويجي بيراندللو (١٨٦٧ ـ ١٩٣٦). الحوار فيه ليس سوى خديعة، وكل فرد يملك «أنا» متعددة، متنافرة ومتضاربة. هناك تعارض عميق بين حركة الحياة وتبدلاتها وثبات الأشكال الفنية. والبيراندللية بخاصة هي طريقة لخلق مواقف مسرحية غامضة يعجز المشاهد (أو القارئ) على فهم مداخلها ومخارجها، تدفع به إلى ما يشبه حالة من اللاأرض بين اليقين والشك، وبين الحقيقة والخيال].

(٩) أخيراً، ومن بين جميع اللاعبين على الساحة في الشرق الأوسط، تبقى إسرائيل هي من يملك أفضل موقع لكي تلعب لعبة سورية في دفعها الأمور حتى النهاية مهما كانت النتائج.

فعندما وقّع حافظ الأسد معاهدة الصداقة مع الاتحاد السوفياتي (في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٠) كان يعزِّز الدعمَ الذي كانت تمنحه إياه، أصلاً، جميعُ اللغات الماركسية الجوفاء في العالم، ولكنه وضع نفسه على هامش تجمّع إقليمي تسيطر عليه المملكة العربية السعودية.

على المستوى الداخلي، أتاحت المعاهدة السورية ـ السوفياتية للنظام السوري أن يصادر لنفسه كامل الخطاب السياسيّ اليساريّ، ومع ذلك لا بد من القول إنه، وبعد ثماني عشرة سنة من حكم البعث، لا يزال الشعب السوري يرتجف ذعراً لمجرد سماعه كلمة «اشتراكية»، ومن ثَمَّ نقول إن هذه الأخيرة قد فقدت كلَّ شرعيةٍ على هذه الأرض، تماماً مثلما رُفض، علاوة عليه، زعمُ المماليك الجُدد أنهم الأوصياء الكونيون على الحركة الوطنية العربية في ستينيات القرن العشرين؛ ذلك أن **الدعوة** لم تعد في مرحلتها المهيمنة، وقد حلَّ العسكريُّ ـ مثلما رأينا ـ محلَّ المثقّف على رأس الدولة. فتحَ الإخوان المسلمون في حربهم الأيديولوجية مع النظام الحاكم ملفَّ سقوط الجولان وعاصمته القنيطرة الذي أُعلن صباح يوم ١٠ حزيران/يونيو ١٩٦٧ بمرسوم من حافظ الأسد الذي كان وقتها وزيراً للدفاع، وذلك قبل الدخول الفعلي للقوات الإسرائيلية إلى المدينة بسبع عشرة ساعة[١٠]. وقد كشفوا عن عدة وقائع مقلقة تؤكّد نظرية «الخيانة»، وهم بذلك يردُّون على السلطة أهمَّ نقطة اتّهام توجّهها بدورها إليهم. ومن دون الدخول في التفاصيل، لا بدّ من القول إن هذه النظرية تتوافق مع ما يكتبه بين الأسطر عددٌ من رجال السياسة السوريين المخلوعين في مذكّراتهم منذ فترة ليست بالقصيرة: لقد كانت نكسة حزيران/يونيو ١٩٦٧ عمليةً سياسيةً ممتازةً لمصلحة النظام البعثي الذي أصبح حاملَ مشعل «الثورة العربية»، ولا سيما بعد موت ناصر. والناس العاديون لا يدركون الفرق بين الأسباب الاستراتيجية لسقوط الجولان والخيانة؛ فيميلون إلى القول إن الكارثة كانت «مدبَّرة». ولا بدّ من القول إن السهم قد أصاب الهدف، فها هو حافظ الأسد في خطابه يوم ٢٥ آذار/مارس الماضي أمام الاتحاد العربي لنقابات

---

(١٠) مرجعنا في هذا كتاب **سقوط الجولان**، الذي نشره في عمّان وفي القاهرة خليل مصطفى، وهو ضابط في المخابرات كان على رأس عمله في القنيطرة قبل العدوان وخلاله. انظر: خليل مصطفى، **سقوط الجولان**، ط ٢ (القاهرة؛ عمّان: دار الاعتصام، ١٩٨٠).

العمال يبرّر ما حدث مُعلناً أن جميع القادة العرب كانوا مسؤولين عن الهزيمة(*).

القول إن ضياع الجولان كان نعمة للدولة البعثية لا يعني سوء النية كما لا يعني تبرئتنا لها من ذلك، لأن ضياعه قد أعطى ـ حقاً ـ النظامَ تلك الشرعية العربية التي لم تشأ الناصرية إعطاءه إياها حتى الآن. فإن كانت أهمية هذه النقطة نسبية جداً في داخل البلاد عندما يُقاد المجتمعُ بفوهة الكلاشينكوف، إلا أنها جوهرية على الساحة الإقليمية: إذ لن يراهن أحد اليوم على بقاء نظام البعث لحظة واحدة في حال جَسَّدت المملكة العربية السعودية استياءَها الذي تبديه نحوه بتعليق مساعداتها المالية؛ فالواقع أن حياة الاقتصاد السوري «مرهونة بالمساعدات»، بمعنى أن بقاءه مشروط بما تمنحه رؤوس الأموال النفطية التي تُدفَع تحت بند المشاركة في النضال ضد إسرائيل؛ فحصّة سورية، مثلما تمّ تحديدها منذ قمة بغداد نهاية سنة ١٩٧٨، تصل إلى ١,٨٥٠ مليار دولار في السنة، أو ٢,٣٠ مليار إن أخذنا بعين الاعتبار فاتورة قوات الردع المتمركزة في لبنان[١١]. وكلما حان موعد الدفعات السنوية الثلاث (في كانون الثاني/يناير وأيار/مايو وأيلول/سبتمبر)، ننتظر التحويل بقلق: فالمعروف عن الليبيين أنهم لا يدفعون بسهولة، والجزائر علّقت مساهمتها لأسباب اقتصادية، كذلك فعل العراق أيضاً منذ أيلول/سبتمبر الماضي ولأسباب بدهية، ودول الخليج قرارها من قرار السعودية التي تبقى بهذا الممول الأول.

إن التمويل الحكومي في حالة حرجة جداً، وقد أشار مؤخراً النائب محمود سلامة أمام مجلس الشعب خلال جلسة مناقشة الميزانية إلى أن نسبة تغطية المصاريف الجارية لا تتعدى ٣٢ في المئة (ميزانية ١٩٨٠)[١٢]. معروف عن الجيش في كل العالم أنه جهازٌ آكِلٌ للميزانية؛ وفي سورية يلتهم

(*) [مما قاله في ذلك الخطاب: «حرب ١٩٦٧ مأساة عربية جميعنا مسؤولون عن نتائجها، ليس فينا من لم يقصّر، ليس في العرب من لم يقصّر، وأعني هنا المسؤولين العرب، ليس في المسؤولين العرب من لم يقصّر، من لم يتحمل مسؤولية النتائج التي ترتبت على حرب ١٩٦٧. والتقصير متعدد الوجوه، متعدد الفروع»].

(١١) ١,٢ مليار دولار للأردن، و٤٠٠ مليون لفلسطين (منها ٢٥٠ لمنظمة التحرير). وبهذا تكون سورية قد قبضت منذ حرب تشرين الأول/أكتوبر ١٨ مليار دولار. لا بد أيضاً من ذكر قروض التنمية طويلة الأمد ومن دون فائدة.

(١٢) *Journal officiel* (19 févirer 1981), p. 170.

بندُ «الأمن الوطني» مبلغَ ٩,٤ مليار ليرة سورية، أي ٣٠,٨ في المئة من ميزانية عام ١٩٨١ (٣٠,٥ مليار). والواقع أن هذا الرقم الأخير مبالغ في تقييمه، لأنه يشمل ميزانية الاستثمار التي لا يُنفَّذ منها عموماً إلا النصف. فإذا ما حسبنا ميزانية التشغيل فقط، تصل حصة الإنفاق العسكري تقريباً إلى ٥٠ في المئة. والواقع أنه يصعب تقليص هذه الحصة، أولاً لأن على البلاد امتلاك الوسائل لتنفيذ سياستها الخارجية، ثم وبالأخص لأن المماليك الجُدد لن يقبلوا بسهولة أن يُنتَقص من امتيازاتهم شيء. ومن ثَمّ يقع العبءُ على عاتق النظام الاجتماعي الذي يصبح في موقف حياة أو موت. وعلى هذا المستوى نرى أن الطريق مسدودة تماماً. علماً أنه يجب عدم الاعتماد على الناتج الوطني لمعادلة الوضع: فقد جمع البند «مدخولات خاصة»، الذي يمثل الفائض الناتج من القطاع العام من زراعة وصناعة وتجارة ومصارف، نسبة ٢٠ في المئة من الموارد المالية لسنة ١٩٨٠ (٣١ في المئة من المساعدات العربية)، أي ٧,٨ مليار ليرة سورية. بمعنى آخر، هذا البند، الذي تُحتسب فيه صادرات النفط والقطن والمواد الأولية والتي تحتكرها الدولة (٧٥ في المئة من الصادرات بالقيمة المصدَّرة)، لا يكفي لتغطية المصاريف العسكرية. هذا على الرغم من المبالغ الكبيرة التي استُثمرت في قطاع الصناعة، والتي بلغت، مثلما أشار محمود سلامة في مداخلته أمام مجلس الشعب، نسبة ٢٨,١ في المئة من الميزانية العامة للسنة المالية ١٩٧٧، ثم يأتي بعدها الأمن الوطني الذي سجّل ٢٤,٤ في المئة[١٣].

على الرغم من توبيخات حافظ وإنذاراته إلا أنه بتصرفاته كزعيم ينفر من «المسائل التموينية» جعل الطبقة المسيطرة البيروقراطية والعسكرية تَنفِرُ بدورها من الإنتاج، فهي تفضِّل أن تُؤجِّر سيفَها لخدمة القضية العربية. وهي وإنْ أبدت اهتماماً نسبياً بالصناعة إنما تفعل ذلك بالأحرى لأجل المصاريف اللازمة لإنشاء وحدة إنتاجية والحفاظ على صيانتها وحسن عملها أكثر منه لأجل «الربح» ـ السلبي في أغلب الأحيان ـ الذي سيدرُّه عليها دوران تلك الصناعة. إن حجم «الكومسيونات» المترتّبة عن هذه المصاريف، والتي «تُـرَشُّ» بمهارة ودراية، شرطٌ آخر من شروط إعادة إنتاج النظام. إنها مسألة

(١٣) *Fiches du monde arabe,* no. 696 (Beyrouth: Le Budget, 1977).

ينبغي التوضيح أن هذه النسبة المئوية تشهد انخفاضاً بسبب الصعوبات المالية: ١٢,٤ في المئة للعام ١٩٨١، أي الانخفاض الأعلى، ٢٦,٤ في المئة مقارنة بالسنة المنصرمة.

«أخلاق» كما يقول ماكس فيبر. من جانبه يذكّرنا ابن خلدون أنّ **المُلك** في هذا النوع من المجتمعات هو أحد أكبر مصادر الترف؛ «فعلى مستوى صاحب السلطة الأول أو صاحب الجاه وحاشيته والمقربين المباشرين في مختلف وظائف السلطة، إنما يترفّهون من الاقتطاع من الضرائب والرسوم [٥,٦ مليار ليرة سورية لميزانية ١٩٨١، أي بزيادة ٣٣,٤ في المئة في سنة واحدة، جاءت تقريباً فقط من الضرائب المباشرة: +٦٢,٣ في المئة]. إنه نظام الغَصب بعينه وبكل بساطة [نعطي مثالاً واحداً من ألف: تمَّ سنة ١٩٧٧ استملاك كامل ثروة آل العلواني في حماة من أموال منقولة وغير منقولة بتهمة التعامل مع العراق ثم تحولت لاحقاً إلى تهمة التآمر مع الإخوان المسلمين: نحن نتكلم هنا عن ٧٠ شخصاً أعمارهم بين ستة أشهر إلى ٧٨ سنة]، ثم هناك الاستغلال المباشر لعمل الآخرين [...]، والطلبات المهمة للدولة»[١٤]، وبشكل عام تحكُّمهم بالنفقات العامة.

أما على مستوى المجتمع بأكمله، فلممارسة المُلك تأثيرٌ اقتصاديٌّ جاذب (لا بد من التذكير في هذا السياق أن أكثر من ٧٠ في المئة من الميزانية تدخل في الناتج المحلي الإجمالي الخام). في بادئ الأمر «يؤدي المُلكُ دورَ المسرِّع لمختلف عمليات الإنتاج وتبادل السلع [...] [و] يساهم بشكل فعال في ازدهار المدينة»[١٥]. يبدو أن الناس قد نسوا ذلك الزمان (سنة ١٩٧١) عندما حمل تجّار حلب فوق أكتافهم سيارة الرئيس حافظ الأسد احتفاءً بأول زيارة له للمدينة، فها هم أنفسهم، سنة ١٩٧٩ - ١٩٨٠، يدعمون الاضطرابات ضد السلطة ويساندون في ذلك الإخوان المسلمين ويقودون في آذار/مارس ١٩٨٠ أطول إضراب في تاريخ البلاد. يقيناً أن هناك «برجوازية جديدة قد ازدهرت في ظل البعث [...]، أغنى وأوسع من طبقة الملّاكين القديمة»[١٦]، ولا سيما بُعيد بدايات فورة أسعار

(١٤) A. Cheddadi, "Le Système du pouvoir en islam d'aprés Ibn Khladoun," *Annales ESC* (mai-août 1980), pp. 544-545.

[لا بد من أن نضيف إلى وظيفة «الغصب»، البَلص أو الابتزاز على حساب الاقتصاد اللبناني بحجة «الحماية»، ابتداءً من شركة مرفأ بيروت وانتهاءً بأصغر مقاول].

(١٥) المصدر نفسه.

(١٦) محمد حيدر، مسؤول اقتصادي سابق في القيادة القُطرية لحزب البعث؛ في: Eric Rouleau, dans: *Le Monde*, 4/6/1976.

النفط وعوائدها بعد حرب تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٣. ولكن يبدو بعدها «أن متعهدي لعبة الآليات الاقتصادية [بمساعدة من ظروف التضخم] قد فقدوا السيطرة عليها، وكان من المحتّم أن يؤدي ذلك إلى اختلال المدينة وإفلاسها»[١٧]، مما خلق توترات اجتماعية أجبرت الجهاز الإداري والعسكري، وهو المكان المفضّل لتقاسم الثروات، على أن يتصلّب ويتشدّد وأن يُعيد تفعيل «المُلك» تلك «القوة القسرية والاستفادة منها حتى في أدنى مستويات المجتمع أداةً أساسية للتوزيع»[١٨]. فانفصل عندها «التجار والحِرَفيون» عن الطبقة الحاكمة، ووصل الأمر إلى طريق مسدودة: هذا هو بالضبط الشعور السائد اليوم في دمشق.

في ٢٢ نيسان/أبريل الماضي قامت الدولة بخطوة في مصلحة التجار فأصدرت مجموعة من القرارات لتنظيم السوق الموازية للعملة الصعبة؛ إذ كان التجار حتى ذلك الحين مضطرين، نظراً إلى عدم توافر السيولة في المصرف المركزي، أن يمرّوا عبر السوق السوداء لتسيير أمور الاستيراد (١ دولار = ٦,٧٥ ليرة سورية) مما يُبقي هامش ربحهم مرتبطاً بسعر الصرف الرسمي، أي ٣,٩٥ ليرة سورية. والدولة بهذا الإجراء النصفي إنما تعترف بارتباطها بالسوق الغربية مع الحفاظ على واجهتها الاشتراكية دائماً، والتي نشكّ في أنها ستصمد طويلاً أمام الأسعار المشتعلة. في المقابل كانت الدولة ترغب في فرض تحديد للحصص على البضائع المستوردة (الكوتا). لكن الحل لن يأتي من هنا وليس علينا انتظاره، إذ حتى لو كان بوسع القطاع العام، الذي يمثّل ٧٥ في المئة من التجارة الخارجية، الموافقة على تعليق معظم مشاريع الأشغال العامة وأن يخفف بذلك من حركة الاستيراد، فإن النواة التي تستهلك العائدات العامة للدولة، ونقصد بها الطبقة الحاكمة والجيش، لن تشعر أبداً بأنها معنية بهذا الإجراء؛ فعلى حد عِلمنا أن العمل في بناء القصر الرئاسي لم يتوقف عِلماً أن تكلفة إنشائه تعادل تقريباً حجم المساعدات العربية التي تتلقاها سورية على مدى سنة كاملة.

وبالتالي يتكلم تجار دمشق من جديد عن «بديل» سياسي، وعندما

---

(١٧) Cheddadi, Ibid., p. 546.

(١٨) المصدر نفسه.

نذكِّرهم، بخُبثٍ، ببرقية الدعم التي وجّهوها إلى حافظ الأسد يوم ٨ آذار/ مارس ١٩٨٠، يوم كانت الأزمة في أوجها، يبدؤون الحديثَ عن التدهور السريع - منذ ذلك الحين - في الوضع الاقتصادي والتطورات التي حدثت على الساحة السياسية الإقليمية مما دفعهم إلى اللجوء من جديد إلى قاعدتهم اللوجستية التقليدية، أي الأردن، لتعذر الذهاب إلى لبنان. فبالنسبة إلى خبراء الاستراتيجية المكّارين هؤلاء (تجار دمشق)، لا شيء يجعلهم يعتقدون أن العصافير التي فوق الشجرة أفضل من العصفور الممسكين به جيداً في قبضتهم أو أن يجعلهم يتركون ما هو أساس للإمساك بما هو ثانوي. لكن الأمر المؤكد هو أن التجّار هم القوة الوحيدة التقليدية والمنظَّمة داخل المجتمع المدني، مما يجعل منهم منطقياً طرفاً معنياً في سيناريو تغييرٍ محتمل ووسطاء رسميين بين كتلة جديدة[١٩] قد تبرُز - في حال حدثت ثورة في القصر - من داخل الطبقة الحاكمة، وبين «مركز» النظام الإقليمي في توزيع العائدات النفطية، بمعنى آخر المملكة العربية السعودية التي ستعطي، بالتأكيد، الضوء الأخضر للعملية. لكن هذه الأخيرة غير مستعدة في الوقت الحالي لتحمّل المخاطرة. علاوةً على أن الدولة السورية - على الرغم من «أخطائها» في لبنان وغيره - لا تزال تحظى بدعم المجتمع الدولي.

أما أن يخرج البديل مباشرةً من الحراك في الشارع، فيبدو احتمالاً ضعيفاً بعض الشيء لعدة أسباب، أهمها الرعب القابع فوق رقاب الناس. هذه مسلَّمة تاريخية أساسية، ولكنها أيضاً نتاج عملية طويلة من ترتيب سلطة البعث. كما أن في الاندماج الضعيف للمجتمع السوري دليلاً على أنه لا يزال عاجزاً ومحتاراً أمام وحشية الدولة. وانعزال الفرد على الصعيد السياسي كبيرٌ لدرجة يصعب معها الحديث عن «جماهير غفيرة»، ناهيكم بالحديث عن «رأي عام». ومثال دمشق حول هذه النقطة ذو مغزًى كبير:

---

(١٩) في هذا السياق، إنه لذو دلالة أن قوى المعارضة قد توصلت إلى حصر كل طموحاتها السياسية في سقوط معسكر الأسد (حافظ ورفعت)، باعتباره الأمل الوحيد لحل الوضع وإقامة ما عرَّفناه بالممارسة «السياسية» للسلطة (المُلك السياسي). وبناءً على ذلك جاء **بيان الثورة الإسلامية** (٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٠)، ص١١، الذي عرض للمرة الأولى مشروعَ الإخوان المسلمين السوريين حول السياسة والمجتمع، والذي تكلم عليه جان غيرا (Jean Gueyras) مؤخراً في مقالة في صحيفة: *Le Monde*, 12-13/4/1981.

فالمدينة الفخورة التي غذَّت الحركة الوطنية ونشَّطت الحياةَ السياسية في الخمسينيات، لم تعد سوى تجمّع سكانيٍّ لا روح فيه لأناس متفاوتين ومتنافرين (نحو ٢ مليون نسمة) جاؤوا من المناطق الريفية على أمل المشاركة في شبكة التوزيع التابعة للدولة؛ فالعَلَويون يحتلون في دوائر الدولة والخدمات العامة والجمعيات والنقابات مراكزَ «مديرين صغار» يمارسون سلطتهم بطريقة خرقاء تماماً. لكن هذا كله لا يعني ـ مثلما يميل بعض المراقبين إلى استنتاجه متسرعين ـ أن النظام ممسك بزمام الأمور جيداً في كامل البلاد؛ ففي ١ أيار/مايو ١٩٨١ كانت مدينة حماة (الواقعة على مسافة ١٥٠ كم جنوب حلب، والمحافِظة على نسيجها الاجتماعي) تدخل يومها العاشر من النضال، وكانت قوات النظام الحاكم الخاصة لا تزال تقصف المدينة بقذائف الهاون كما لو أنهم يثبتون أنهم «قادرون على فعل ما هو أفضل من السنة الماضية»، من دون أن يجرؤوا مع ذلك على دخول بعض الأحياء التي تسيطر عليها ما صار يُطلَق عليها من الآن وصاعداً «المقاومة» الحموية، وهي جماعات مسلحة ليست كلها ـ بطبيعة الحال ـ ذات انتماءات إسلامية. ويتحدث بعض السكان ممن لجأ إلى دمشق عن أحداث مرعبة شهدوها بأمّ أعينهم: رمي بالرصاص، إعدامات جماعية في الشوارع، أناس يُذبحون في بيوتهم... وتتراوح التقديرات بين ٢٠٠ إلى ٥٠٠ قتيل. ولاستكمال القهر وترسيخه كان «عمال» حماة في الأول من أيار/مايو، مثل غيرهم من عمال المحافظات، يسيرون في الطابور لإلقاء التحية على الرئيس أمام منزله في دمشق بمناسبة عيد العمال.

القسم الثاني

الحركة الإسلامية في سورية
(١٩٦٣ ـ ١٩٨٢)(*)

«الدولة؟ ما هي الدولة؟ أعيروني أسماعكم لأخاطبكم عن موت الشعوب»

نيتشه
«هكذا تكلم زرادشت»

(*) نشر أول مرة في:
Olivier Carré et Gérard Michaud, *Les Frères musulmans: Égypte et Syrie (1928-1982)*, coll. "Archives" (Paris: Gallimard, 1983).

الفصل الخامس

المعطيات السورية عن الأصولية الإسلامية

إن تأثير حركة الإخوان المسلمين المصرية في سورية أمرٌ لا يمكن إنكاره؛ ففي نهاية ثلاثينيات القرن العشرين قام بعض الشباب السوريين ممن أنهوا لتوهم دراستهم العليا في القاهرة وتأثروا جداً بتعاليم حسن البنا بتشكيل شبكة جمعيات في معظم المدن الكبيرة تحت اسم «شباب محمد»، ومن دون علم من سلطات الانتداب. خلال العقد الأول من الاستقلال كانت الحياة الفكّرية والسياسية للحركة مختلطة اختلاطاً عميقاً في كل من مصر وسورية، بل حدث أن أخذ الفرع السوري القيادةَ العامة للمنظمة بعد القمع الناصري الذي تعرضت له بدءاً من سنة ١٩٥٤، وكان مرشدها «التاريخي» مصطفى السباعي. إنما ما كان للتاريخ أن ينسينا عوامل أخرى جوهرية مثل المعادلة البيئية والبناء السياسي الذي تفترضه، خاصةً بكل بلد من البلدين: فمن جهةِ بلاد النيل لدينا النظام المتجانس والمستمر، ومن الجهة الأخرى هناك العلاقة الثلاثية غير المستقرة بين المدنيّ والريفيّ والبدويّ، ومن ثَمَّ تشتيت الحيِّز السياسي وتجزيئه وسيادة نمط الانتماءات الطائفية (العَصبية).

إذ للأصولية الإسلامية في سورية صبغة خاصة؛ فعلاوة على كونها حركة اجتماعية أو تياراً عقائدياً، لا بد من فهمها اليوم كردةِ فعلٍ دفاعية لأهل السُّنَّة الذين، وإنْ كانوا يشكّلون الغالبية العظمى للسكان (٧٠ في المئة)، يعملون في نهاية المطاف «كطائفة أكثرية»، منذ أن تم إبعادهم عن السلطة لأسباب تاريخية سنعود إليها لاحقاً.

والنتيجة الملازمة لهذا أن مسألة السلطة وشرعيتها ستُطرح هنا أيضاً بشكل جديد ومختلف عما يحدث في مصر؛ إذ لأجل بناءِ وطنٍ في هذا البلد ذي النسيج السكاني المتعدد، والذي رسمت الإمبريالية الأوروبية حدودَه

رسماً تعسفياً بُعيد الحرب العالمية الأولى، لا بد بداهةً من البدء ببناء الدولة وأن يتم ذلك على قاعدةٍ يقبلها الجميع، ومن ثَمَّ لا يمكن تصورها خارج إطار العبارة العلمانية التي تقول: الدين لله والوطن للجميع. وهنا، وحول هذه النقطة، بوسعنا القول إن الإخوان المسلمين لا يزالون نوعاً ما حبيسي عقيدتهم التي ترفض رفضاً قاطعاً فكرة فصل الدين عن الدولة. وبطبيعة الحال لا يفتأ الأدب الأصولي يكرِّر على أسماعنا أن الدولة ليست مرادفة للدين ولا عكسه، لكنهما كلاهما (الدين والدولة) وجهان للإسلام.

مسألة الدولة

مع ذلك، لا يُفترض بنا أن نأخذ مسألة هذه المطالبة بإنشاء دولة إسلامية بالمعنى الحَرفيِّ للكلمة، بل بالأحرى كإعلانٍ لشروط شرعية الدولة أو أيضاً «كطوباوية يدرك أصحابها جيداً استحالةَ تطبيقها»[1]. والقول إن الإسلام نظام حكم ثيوقراطي أمرٌ أسهم الاستشراق بشكل واسع في نشره، ولكن مرة أخرى ليس لذلك النظام من معنى ما لم يلتزم بالنصِّ الحَرفيِّ للشريعة التي تهدف إلى «رفع الإنسان، العام والخاص، إلى المستوى الأخلاقيّ المثاليّ كما وضعه الرسول محمد وتبعه عليه الخلفاء الراشدون[2] ليس إلا». علماً أن هذا التضييق تحديداً وارد بوضوح تام في برنامج الثورة الإسلامية في سورية، والذي سننشر بعضَ الفقرات منه فيما يأتي. وبعد خلافة علي وبدايات الفتنة التي قَسَمت أمة الإسلام لم يعرف التاريخ تطبيقاً آخر للخلافة الشرعية المثالية تلك، وهي أفضل نظام حكم على الإطلاق بما أنها **تضمن رفاهية الإنسان في الدنيا وسعادته في الآخرة**. وما كان لهكذا نظام أن يرى النور مجدداً، لأن في إنشاء تلك الدولة النموذجية شيئاً من الإلهام النبوي وفي استعادتها شيئاً من «المعجزات».

ينتج من هذا التحليل أن العنصر الطوباوي المعادي للدولة، الذي أشار

---

(١) Abdallah Laroui, "L'Etat dans le monde arabe contemporain: éléments d'une problématique," *Cahier du Centre de recherches sur le monde arabe contemporain* (Université catholique de Louvain), no. 3 (1980), p. 19.

(٢) الخلفاء الأربعة الأوائل، حسبما يسميهم التراث السُني «الراشدون» وهو الذي يرد الاتهامات المتناقضة الصادرة بحق واحد منهم أو آخر.

بعضٌ إلى وجوده في المذهب الشيعي ليبنيَ عليه تفسيرَه للثورة الإيرانية وذلك على العكس من المذهب السُّنيّ الذي يرون أنه خادم للدولة أو مدافع عنها، هو في الواقع عنصر أصيل في الإسلام. وبقدر ما يبرّر ذلك العنصرُ، بطريقة غير مباشرة وباسم الواقعية السياسية، السلطةَ الحاكمة مهما كانت، فإنه يحافظ في الوقت نفسه على التمييز الجوهري بين الدولة والمجتمع قد يصل **حدَّ الغربة المطلقة عندما يكون الحاكم من عِرق مختلف عن عِرق المحكومين، وهو ما حدث مراراً في التاريخ الإسلامي**. وعندما نقرأ في كتب الأصوليين صفةَ العَلَويين[٣]، وهم الأقلية الحاكمة اليوم، ومن دون التفكير في مدى مصداقية تلك الصفة فيما يتعلق «بغرابة» ذلك المذهب وسط النسيج الاجتماعي السوري التعددي، نفهم أن الوضع السائد اليوم في سورية هو في معنى ما وضع «إسلامي» بامتياز.

ومن ثَمَّ فتعبير دولة إسلامية هو متناقض في ذاته تماماً، وليس في الإسلام ما **يمنع** قيام الدولة على أسس غير الرسالة المحمدية؛ ولدينا في إيران مثال على ذلك حيث الدولة قائمة على قراءة الخميني للإسلام. ولكن الإسلام، بشكل عام، هو أفضل سور ضد وضع دين للدولة، مهما كان مصدر ذلك الدين. وهنا أيضاً الحالة السورية معبّرة؛ إذ يصبو حزب البعث على غرار نظيره الستاليني (راجِع استشهادات رفعت الأسد العديدة بأقوال «الجورجي الرائع» أثناء المؤتمر القطري السابع لحزب البعث)[٤] إلى تدمير كل أشكال العلاقات الاجتماعية الطبيعية **وإلى إصدار تعليمات لتكون هي المعيار الناظم لمجالات الحياة الاجتماعية كافة**؛ إذ يعطي المجتمع البعثي، في تماهٍ مطلقٍ مع السلطة وبالعمل كمنظمة سياسية، صورةً متجانسةً ومتناغمة عن نفسه عبر شبكة متكاملة من «الجماعات»؛ إذ تسود في سورية «المنظمات الشعبية» و«الاتحادات» وغيرها من النقابات المكلَّفة باكتشاف المنحرفين الخارجين عن المألوف بالنسبة إلى النظام الشمولي ثم تصفيتهم. كما أصبح

---

(٣) أو النُّصَيريون؛ نسبةً إلى مؤسس هذه الطائفة محمد بن نُصير في القرن ٩ ـ ١٠ الميلادي. وهي أقلية تمثل ١٠ في المئة تقريباً من السكان في سورية، تقطن بخاصة في المنطقة الشمالية الغربية من البلاد (في جبل العَلَويين)، وشاطئ البحر المتوسط.

(٤) يعد حزب البعث نظرياً، الذي ورث القومية العربية، كياناً سياسياً للأمة العربية بأجمعها، فيتم عقد الاجتماعات «القُطرية» على مستوى الدول وفق تقسيمها («الاصطناعي») الحالي، والمؤتمرات «القومية» على مستوى الأمة بأجمعها.

النظام يُضفي على النضال ضد العدو الداخلي المقترِن بالطبقات الاجتماعية المتحجِّرة (الإقطاعية والبرجوازية ما قبل «الثورية») شكلَ الوقاية الاجتماعية، فهو لا يمكن أن يقبل بمبدأ انقسام المجتمع من الداخل على الرغم من كل ما يحدث، مثلما تُظهره بفظاظة بعض النصوص التي سنوردها حول الموضوع. ولكن لم يعد بالإمكان القول هنا إن النظام السوري نظام شمولي؛ لأن وجود الإسلام كمرجعيةٍ عليا يمنع السلطة من أن تكون هي من يقرر المعيار الأخير للقانون وللمعرفة. وفي النتيجة بوسعنا القول إن النظام السوري نظام استبدادي أكثر منه نظام شمولي[٥].

نحن هنا في قلب الصراع؛ فبالنسبة إلى رفعت الأسد، الذي يبدو في هذه النصوص نفسها ـ وفقط في النصوص ـ أقرب في تصرفاته إلى مكيافيللي «شرقيّ»، لا يوجد شيء فوق الدولة، وهو موقف متشدِّد في معاداته للحكم الإسلامي، وهذا برأي المسلمين الأصوليين وثنيةٌ خالصة. ومع ذلك تمكنت الدولةُ المعاصرة كما أقامها البعث من بناء نظام «شرعيتها» باستبدال طوباوية الوحدة العربية بالحنين إلى حكم الخلافة الإسلامية، فهو يناضل في آنٍ معاً تحت هذا الشعار وباسم «جماهير الشعوب العربية» ضد العناصر المأجورة في الداخل وضد الأنظمة العربية «الرجعية» التي تدعمها من الخارج. لكن الوضع متناقض، فإن كان في ادّعاء سلطة البعث أنها رأس الحربة في الدفاع عن الأمة «من المحيط إلى الخليج» ما يتيح لها أن تجسّد الشرعيةَ العربية في عمّان وبيروت ولدى المقاومة الفلسطينية ـ حتى إنْ كان ذلك يلقى حالياً معارضة واسعة في واقع الأمر ـ إلا أنها تقف عاريةً تماماً أمام شعبها وداخل حدودها.

إنعاش الحيِّز السياسي

نقطة أخيرة تستحق أن نقف عندها، إذ غالباً ما يُساء فهمها؛ فحتى مع تشبّث الأصولية الإسلامية بأسطورة الخلافة الإسلامية وشرعيتها، إلا أنه لا يمكننا القول إنها حركة طوباوية خالصة تُعبِّر عن ازدراء لجميع أمور الدنيا،

---

(٥) في استعادة للتمييز الذي قال به لوفور في تحليله «منطق النظام الشمولي»، انظر:
"Logique totalitaire," dans: Claude Lefort, *L'Invention démocratique: Les Limites de la domination totalitaire* (Paris: Fayard, 1981).

أو إنها على الأقل غير قادرة على القيام بمسؤولية شؤون الدولة. غير أن سورية والغرب كلاهما يعتمد هذا التفسير، وهذه نقطة في مصلحة السلطة؛ إذ بوسعها بذلك أن تقدّم نفسها بوصفها المؤتمَن الوحيد على العقلانية. والأمر ليس كذلك البتة؛ ويكفي لإثبات ذلك الاطّلاع على برنامج الثورة الإسلامية في سورية، وهو بيان يشمل مبادئ غير قابلة للتحقيق لكنه يبقى مع ذلك برنامجَ حُكم حقيقيٍّ، فهو يسعى إلى تغطية كامل مجالات السياسة العقلانية مثلما يعرِّفها ابن خلدون «كنظام عادلٍ يهدف، باستناده إلى العقل البشري وحده، إلى تحقيق السعادة الأرضية للجميع، ويضمن السلام للمحكومين ودوام السلطة للحكّام»(٦). ففي الفكر الخلدوني، الذي يعكس تماماً رمزية السلطة في الإسلام، يتعارض هذا النظام، الذي يحتل مكاناً وسيطاً، في آنٍ معاً، مع قطب السياسة الدينية المؤسَّسة على «الشريعة» ـ وهي مثاليةٌ لا يمكن بلوغها مثلما رأينا ـ ومع قطب «المُلك الطبيعي» (أي الاستبداد الصرف) حيث الهيمنة قائمة على أساسٍ من العواطف والشهوة والقوة(٧) وتُستغَلّ لأجل رفاهية المُستبِدّ وحده دون أي اعتبار لسعادة الآخر أو لمستقبله هو. و«الثورة الإسلامية» عندما تستهدف المستوى الوسط، أي مستوى العقلانية، لا تفعل شيئاً سوى أنها تحتل مكاناً خالياً. والواقع أنه عندما وقفت الدولة الحديثة الليبرالية والإصلاحية ووريثة «النهضة العربية» للقرن التاسع عشر والحركة الاستعمارية الأوروبية عند ذلك المستوى المتوسط نفسه لم يكن بوسع الأصولية أن تنتقد فيها سوى أنها دولة مسلمين فقط وليست دولةً إسلامية (المستوى المثالي)(٨). لكن ما يحدث اليوم هو أن مشروع التحديث السياسي قد أدّى بكل بساطة إلى تكريس ما يُطلِق عليه عبد الله العروي اسمَ «دولة السلطان» (أي المستوى الاستبدادي).

تلك حقيقةٌ أولُ من يعانيها «المحكومون» بطبيعة الحال الذين لا يعلمون

(٦) Laroui, "L'Etat dans le monde arabe contemporain: éléments d'une problématique," pp. 3-4.

(٧) Nassif Nassar, *La Penseé réaliste d'Ibn Khaldoun* (Paris: Presses universitaires de France, 1967), p. 154.

(٨) في الانتخابات التشريعية لسنة ١٩٥٤، وهو أكثر استفتاء ديمقراطي عرفته البلاد، لم يحصل الإخوان المسلمون سوى على مقعد واحد، حازه مصطفى السباعي عن مدينة دمشق. والملاحظ أن الحركة تزداد نشاطاً كلما ضعُفت درجة الانفتاح في النظام السياسي.

حتى أنهم يشاركون في بناء دولتهم، ولربما لو عرفوا لكان لهم في ذلك عزاء، وإنْ كانت دولةً استبداديةً متنورة، وهذا الذي لا يزال معظم المثقفين الغربيين يعتقدون به. الواقع أن رفعت الأسد لم يحفظ عن ستالين سوى «الأسلوب»؛ إنه نوعٌ من التطبيق «المبسّط والساذج» للفلسفة الهيغلية، وما «دولته» سوى حجة لتقسيم المجتمع بأكمله إلى مربّعات باستخدام جماعة تنتقي أفرادَها وفقاً لمعايير مختلفة: طائفية (عَلَويون)، ووظيفية (عساكر)، وموالون وتحالفات... إلخ. وعليه يمكننا أن نتساءل، ومن دون الخوض في التناقضات، إنْ لم يكن «السلفيُّ»[٩] هو نفسه ذاك الممسك بزمام السلطة، وفي هذه الحالة من الواضح أن الصراع الحالي لم يعد يندرج ـ مثلما يتم تقديمه عموماً ـ تحت بند الصراع بين «اليمين» و«اليسار»، وبين «الرجعية» و«التقدمية» أو حتى «الاشتراكية»، ولكن بين «المُلك السياسيّ» و«المُلك الطبيعيّ» وفق تعريف ابن خلدون لهذه الألفاظ كما مرَّ معنا. وفي المحصلة، تلك هي النتيجة التي توصّل إليها جمال الأتاسي في النص الذي سنورده أدناه، إذ يطلق فيه رئيس المعارضة غير الدينية (الناصرية) ـ أو ما تبقّى منها ـ نداءً يائساً لإنقاذ الأهم، ألا وهو النظام السياسي، ومن ورائه، الوحدة الوطنية.

اليوم أكثر من أي وقت مضى...

إن كانت الظروف قد اجتمعت وشكلت بيئة مناسبة للقوى التي تدفعنا في طريق الهمجية، سواء كانت من فعل الدولة أو من فعل من يقولون إنهم يناضلون ضدها...

وإن ظهرت السلفية من جديد في تعارض كامل مع روح عصرنا...

وإن كانت تنهار من الطرف الثاني أشكال حداثية خدّاعة يملكها بكليتها، علاوةً على ذلك، البرابرةُ الجدد الذين يكدّسون الثروات والسلطات مستخفِّين بكل قاعدة أو قانون، ويتحرّكون بدافع من عصبيتهم[١٠] وغيرها من الغرائز البدائية، ولا يربطهم أي رابط بحياة هذا الشعب...

---

(٩) السلفي هو من يدعو إلى العودة إلى أصول الإسلام. والمقصود بالسلفية حركة الإصلاح التي قامت في مصر في القرن التاسع عشر مع جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده.

(١٠) المفهوم الأساس لفكر ابن خلدون، الذي يترجم عموماً بصيغة «روح العصبية»، التي تشير إلى الطائفة نفسها.

وإن كانت ردة فعل هذا الأخير على هذا الوضع الميؤوس هو الانكفاء على عصبية آبائه في مدينته أو في حارته، في قبيلته أو في عائلته، في منطقته أو في طائفته... ويصبح لا همَّ للفرد، تحت وطأة الضغط، إلا سلامته الشخصية في مجتمع بالٍ ومجردٍ من أي قاعدة اقتصادية وطنية، مجتمعٍ يمجّد سلطة المال ويخنق القيم الفكرية والروحية...

إذاً فلا بد من إعادة صياغة شعار روزا لوكسمبورغ: «الاشتراكية أو الهمجية» الذي صبغَ تفتُّتَ الأنظمة الرأسمالية وصعود الحركات الفاشية وشبه العسكرية في نهاية العقد الثاني من القرن العشرين، فنقول اليوم: الديمقراطية أو الهمجية. فلا بد للحركة التقدمية وبناء العلاقات الاجتماعية والنظام السياسي أن تستند إلى قواعد ديمقراطية. وتلك ضرورة قصوى لإنقاذ وجود أمتنا المهدّدة بالهمجية، ويُخشى عليها بالتالي من الضياع والتفكك[١١].

(١١) "Retour au dilague démocratique," brochure ronéotypée, 1980 (11 pages), pp. 5-6.

الفصل السادس

عشرون سنة حرب

الآن وقد وضعنا إطاراً للتحليل ولم نعد نأخذ الأصولية الإسلامية بذاتها بل **كردٍّ وجوابٍ** على النظام الاجتماعيّ، أصبح من المناسب حالياً تلخيص تاريخ علاقاتها الصعبة مع السلطة القائمة، منذ انطلاق «ثورة» البعث يوم ٨ آذار/مارس ١٩٦٣.

وكلمة «ثورة» هي العبارة الرسمية للتعبير عن الانقلاب العسكري الذي قام به زياد الحريري. مع ذلك، وعلاوةً على أن «الضباط الأحرار» لم يكن لديهم وقتها أي برنامج سياسي، فإن معظمهم لم يكونوا بعثيين، بل كانوا مستقلين أو ناصريين. والعلاقة التي تربط البعثيين أنفسهم بحزبهم ذات طبيعة خاصة بما أن أولئك البعثيين كانوا أعضاء في «اللجنة العسكرية»، وهي منظمة بعيدة جداً عن القيادة المدنية لحزب البعث إنْ كان ذلك من حيث تكوينها الاجتماعي أو من حيث خطّها السياسي. أما بالنسبة إلى الحزب، الذي كان قد أُعيد تشكيله منذ تسعة أشهر فقط بعد أن حُلَّ أثناء الوحدة مع مصر، فلم يكن جاهزاً لاستلام زمام السلطة باعتراف أمينه العام نفسه ميشيل عفلق، وكان انقلاب ٨ آذار/مارس قد نُفِّذ غصباً عنه: وتلك كانت أول إشارة إلى تعدّي العسكريّ على المدنيّ، وقد تمَّ ذلك في بدايات النظام الحاكم الجديد. بعدها، على مرّ السنوات إن لم تكن الأشهر، سيتخلى البعثُ، ذلك الحزب الذي ولد سنة ١٩٤٧ وريثاً للحركة القومية العربية وللنضال ضد الانتداب الفرنسي على يد ثلة من أساتذة الثانوية أمثال زكي الأرسوزي وميشيل عفلق وصلاح الدين البيطار ثم صار حزب البعث العربي الاشتراكي بعد اندماجه سنة ١٩٥٣ مع الحزب الاشتراكي التابع لأكرم الحوراني، عن «رسالته» التحديثية والليبرالية، تلك التي تمكّن من تكوينها خلال سنوات النضال البرلمانية في سورية في الخمسينيات؛ إذ قام المؤتمر

القطري السادس، الذي انعقد في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٦٣، والذي صدرت مقرراتُه في كتيب حمل عنوان **بعض المنطلقات النظرية** التي لا تزال تُعدُّ إلى اليوم المرجعَ الوحيد المعترف به رسمياً، بالسير بالخطاب البعثيّ نحو الخطاب الماركسيّ. وقد استطاع «البعث الجديد» أن يستولي على القيادة تدريجياً من خلال المزايدة على «اليسار»، الذي أولته الأيديولوجية العربية اهتماماً كبيراً خلال سنوات الستينيات، في لعبة بارعة موجَّهة ضد «الحرس القديم» للحزب وضد الهيمنة الناصرية في آن معاً. وتُستخدم عبارة «البعث الجديد» (Néo-Ba'th) هذه، وهي مصطلح أنغلوسكسوني، للدلالة ـ على المستوى الاجتماعي ـ على تلك الموجة الجارفة التي شقَّت الحزبَ وفقاً لمستويات متموضعة فوق بعضها بعضاً نسبياً: عسكر/مَدَنيون بالطبع، ولكن أيضاً على المستوى الطائفي: الأقليات/السنَّة، أو حتى الجغرافي: أهل الريف/أهل المدن؛ وسنتطرق إلى هذه الانقسامات كثيراً في الصفحات الآتية.

البعث والمسألة الدينية

في نيسان/أبريل سنة ١٩٦٤ انطلقت في مدينة حماة حركة احتجاج بدأت من الثانويات وسرعان ما انتقلت فكرةً وعملاً إلى الجهاز الديني بأكمله الذي نادى إلى الجهاد ضد الحزب الحاكم. وفي ردّ على ذلك قام العقيد أمين الحافظ، رئيس مجلس الثورة والرجل القوي في ذلك الوقت، بقصف جامع السلطان. أدّى ذلك الفعل التدنيسي إلى تشبيه قادة حزب البعث وقتها ولأول مرة بالمَغول، ولكنها لن تكون الأخيرة، فالمغول هم الوحيدون ـ بحسب الرأي العام ـ الذين قاموا بأعمال شنيعة كهذه عبر التاريخ. فانتقل الغضب إلى دمشق وكبرى المدن السورية، وأغلق التجار محالَّهم، وانطلقت مظاهرات ضمت أعضاء في المهن الحرة (مهندسون ومحامون وأطباء) وأساتذة وطلاباً، مطالبةً بإعادة الحريات العامة وإطلاق سراح المعتقلين السياسيين ورفع حالة الطوارئ المعمول بها منذ فجر «الثورة» في ٨ آذار/مارس. هذه النقطة الأخيرة، التي لا تزال إلى اليوم مسجّلةً على رأس مطالب المعارضة، تدفعنا إلى الإشارة إلى تشابه السيناريوهات خلال أزمة نيسان/أبريل ١٩٦٤ وآذار/مارس ١٩٨٠ من وجهة نظر الشعارات المرفوعة

من كل الأطراف، ولكن أيضاً من قِبل المجموعات الاجتماعية المُعبَّأة.

في بداية العام التالي عمَّت الاضطرابات مدينة دمشق من جديد، حيث أعلن فيها التجار الإضراب يومي ٢٥ و٢٦ كانون الثاني/يناير بدعم كبير من الأوساط الدينية للاعتراض على عملية التأميم التي تنتهجها الدولة في القطاع الصناعي. لكن ردة فعل الدولة جاءت عنيفةً هذه المرة، فكُسرت حركة الاحتجاجات في مهدها؛ إذ تم تكليف محكمة عسكرية بالنظر في جميع القضايا المتعلقة «بتخريب النظام الاشتراكي».

«الأمة العربية تتساءل...»

على الصعيد الديني لم يكن الخط «التقدميّ» يخشى التعبير عن نفسه علانيةً، بل كان يسعى للتحريض؛ فقد صدرت يوم ٢٥ نيسان/أبريل ١٩٦٧ مقالة في مجلة **جيش الشعب** بقلم رئيس تحريرها الضابط إبراهيم خلاص يدعو فيها المسلمين إلى الإلحاد. كانت ردة الفعل في الأوساط المحافظة من القوة بحيث تُرجمت في دمشق والمدن الكبرى إلى إغلاق المحلات التجارية وحدوث بعض المواجهات المتفرقة التي استمرت أربعة أيام كاملة. بعد ذلك تمَّ سجن التجار الذين أُدينوا بقيادة العصيان وصودرت أملاكهم. ولتهدئة النفوس أُلقي القبض على إبراهيم خلاص وأُحيل إلى المحاكمة، كما قامت الشرطة بسحب أعداد المجلة من الأسواق. إليكم بضع فقرات من تلك المقالة، المعنونة «الطريق لخلق إنساننا العربي الجديد»[(١)]:

«استنجدت أمة العرب بالإله، فتَّشتْ عن القيم القديمة في الإسلام والمسيحية، استعانت بالنظام الإقطاعي والرأسمالي وبعض النظم المعروفة في القرون الوسطى، كل ذلك لم يُجدِ فتيلاً». ثم يقول: «القيم المريضة وليدة الرأسمال والإقطاع والاستعمار جعلت الإنسانَ العربي متخاذلاً متواكلاً، إنساناً جَبرياً مستسلماً للقدر لا يعرف إلا أن يقول: لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم... ويؤمن [الإنسان الاشتراكي العربي الجديد] أن الله والأديان والإقطاع ورأس المال والاستعمار والمتخمين وكل القيم

---

(١) كما أعيد نشرها من قِبل:

E. Saab, dans: *Le Monde*, 9/5/1967, p. 1.

التي سادت المجتمع السابق ليست إلا دمى محنّطة في متاحف التاريخ؛ إذ ليست هناك سوى قيمة واحدة هي الإيمان المطلق بالإنسان الجديد الذي لا يعتمد سوى على نفسه وعمله وما يقدمه للبشرية جمعاء. الإنسان يعلم أن نهايته الحتمية الموت، ولن يكون هناك نعيم أو جحيم. [...] لسنا بحاجة إلى إنسان يصلي ويركع خاشعاً ذليلاً، بل نحن بحاجة إلى إنسان اشتراكي ثائر».

يجب ألّا نخطئ بخصوص معنى هذه العقيدة؛ ففي تناظرٍ مع ما أكّدناه في المقدمة حول الأصولية الإسلامية، لن يؤخذ الإلحاد المُعلَن في سورية أبداً سوى على أنه معادٍ لأهل السُّنَّة والجماعة.

سنة ١٩٧٠ اكتمل التطور العسكري والطائفي للنظام الحاكم بوصول وزير الدفاع اللواء حافظ الأسد (من الطائفة العَلَوية) إلى الحكم بانقلاب يوم ١٦ تشرين الثاني/نوفمبر. وفي يوم ١٢ آذار/مارس ١٩٧١ تمّ انتخابه رئيساً للجمهورية منتزِعاً بذلك المنصبَ من الطائفة السُّنيَّة لأول مرة في تاريخ البلاد. وفي حرصٍ منه لتخفيف وقع تلك البِدعة المثيرة للاستفزاز سارع إلى تعديل نص الدستور لسنة ١٩٦٩ - وهو الدستور الأكثر عَلمانيةً الذي عرفته الجمهورية الفتية - فأعاد، من بين أمور أخرى، أَسْلَمَة القَسَمَ الرئاسيّ، كما استفاض في الكلام في الصحافة عن تأييده للإسلام، واتّخذ بعض الإجراءات الاقتصادية الملطِّفة لمصلحة التجار. لكن سرعان ما برزت المشكلة الطائفية مجدداً سنة ١٩٧٣ لدى التصويت على الدستور الجديد - وهو ساحة اقتتال تقليدية كونه المستوى المعياري للسلطة - الذي لا يشير نصّه إلى حصرية دين رئيس الدولة مثلما هو الحال في الدستور السابق، ودخل رجال الدين حركةَ الاحتجاج، وطالبوا في بيان مشترك إعادة النظر في مشروع قانون تلك النقطة الأخيرة وإدخال بند «الإسلام دين الدولة»، تساندهم مظاهرات عنيفة انطلقت في حماة يوم ٢١ شباط/فبراير أمام مراكز فرع الحزب المحلي ومنظمات الشباب والاتحاد النسائي. وحرصاً من حافظ الأسد على تجنّب المواجهة على هذه الساحة طلب في اليوم نفسه من مجلس الشعب إدخال مادة تنصّ على أن دين الرئيس يجب أن يكون الإسلام. لكن ذلك لم يمنع الاضطرابات من أن تمتد حتى دمشق، ولا سيما في حيّ الميدان معقل السُّنَّة برعايةٍ من الشيخ حسن حَبنَّكَة، وحتى حمص وحلب،

التي استمرّت حتى منتصف نيسان/أبريل بوتيرة عنف قلّ مثيلها[٢].

بعد هدوءٍ استمر عدة أشهر متتالية بُعيد حرب تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٣ اشتعلت الجبهة الداخلية مجدداً بمناسبة التدخل السوري في الصراع اللبناني في ربيع سنة ١٩٧٦، والذي كان يهدف أصلاً إلى كسر المقاومة الفلسطينية والجبهة «الإسلامية ـ التقدمية» بزعامة كمال جنبلاط. وقد اعتبر الرأيُ العام وقتها أن ذلك التحالف «المناقض للطبيعة» مع الموارنة محاولة لإنشاء محور جديد أقلّوي علوي ـ مسيحي للسيطرة على المنطقة. واحدة من أهم النتائج التي أفرزتها تلك الحرب هي نَسف الخطاب السياسي العربي بأكمله وإعادة الأمور إلى طبيعتها بطريقة ما. وقد اعتبرت السلطات السورية الاتّهامَ جدياً بما فيه الكفاية مما استوجب تدخّل حافظ الأسد شخصياً يوم ١٢ نيسان/أبريل:

> أنا أعتقد أن الكثيرين من المواطنين ممن يسمعون حديثي سيستغربون إلى حدٍّ ما لأننا لم نعتد في هذا القطر على الحديث بمثل هذه اللغة (...). الأمة العربية تعرف أننا في هذا القطر لم نعتد على مثل هذا الحديث، وأتصور منذ سنوات طويلة جداً لم يتحدث أي إنسان في هذا القطر بمثل هذه العبارات أو مثل هذه الكلمات. نحن في سورية لا نعاني مثل هذه المشاكل إطلاقاً لأننا منذ بدأنا النضال ضد الاستعمار وفي ظل الاستعمار في هذا البلد الجميع يتذكرون ونحن على كل مقاعد الدروس كنا نقول الدين لله والوطن للجميع. المسلم في هذا البلد مسلم حقيقي مؤمن بدينه بكل ما تحمل كلمة الإيمان من معنى، والمسيحي في هذا البلد مسيحي حقيقي مؤمن بدينه بكل ما تحمل كلمة الإيمان من معنى؛ ولكنَّ المسلم والمسيحي في هذا البلد كليهما مؤمن بأن الصلة بين المواطنين هي أولاً وقبل كل شيء صلة الوطن وصلة العروبة[٣]...

مع ذلك، تلك هي تماماً اللغة التي سيُجبر الإخوانُ المسلمون الحكامَ على استخدامها من الآن فصاعداً؛ لغة الطائفية ترافقها اشتباكات مسلحة من

(٢) حول أزمة ١٩٧٣، انظر:
J. J. Donohue, "La Nouvelle constitution syrienne et ses détracteurs," *Travaux et Jours*, vol. 47 (April-June 1973), pp. 93-111.

(٣) **البعث**، ١٣/٤/١٩٧٦.

وقت إلى آخر. وسيندم اليسار العربي «الحداثي»، كما سنرى، فما «أوضحه» الرئيس في خطابه قد كان مفيداً، إذ كشف القناعَ عن الوجه الحقيقي لسلطته في أعمق قواعدها. في البداية حدثت سلسلة اغتيالات نُفِّذت بجرأةٍ أذهلت الناس، طالت بخاصة شخصيات بارزة في النظام الحاكم ومن الطائفة العَلَوية. وكانت الشائعات تتكلم على قائمة سوداء تحوي مئة اسم وضعها «الإخوان» للثأر لمقتل أحد أعضاء الجماعة في زنزانته، وهو مروان حديد الذي قاد الثورة سنة ١٩٦٥ في حماة ومؤسس «كتائب محمد». لكن الخطاب الرسمي وقتها نسب ذلك الإرهاب إلى عملاء مرتبطين بالعراق.

عملية حلب

كان للاعتداء على مدرسة المدفعية في حلب ـ يوم ١٦ حزيران/يونيو ١٩٧٩، الذي أسفر عن مقتل ٨٣ ضابطاً تلميذاً اختيروا جميعهم من العَلَويين (كانت دفعة التخرج تضم ٣٢٠ ضابطاً تلميذاً؛ وكان ٢٦٠ منهم عَلَويين) ـ وَقْعُ الصاعقة في المجتمع السوري ودفع بالإخوان المسلمين أخيراً إلى مقدمة الأحداث. وبعد تفكير امتد أسبوعاً كاملاً قررت السلطة الإعلان رسمياً عن الاعتداء معترفةً بذلك ولأول مرة بوجود معارضة مسلحة في البلد.

وسرعان ما وضعت صحيفة **البعث** اليومية، لسان حال الحزب، في افتتاحية عدد ٢٤ حزيران/يونيو ١٩٧٩، إطاراً للتحليل لم يتغير منذ ذلك اليوم:

[...] لقد كشف التحقيق في جريمة حلب الأخيرة خيوط الفتنة المجرمة التي كانت تبيتها الإمبريالية والصهيونية بواسطة عملائها من الإخوان «المسلمين» لبذر الشقاق الطائفي والمذهبي بين أبناء الوطن، لضرب صمود هذه الأمة وتصفية القضية الفلسطينية.

إن المؤامرة الأخيرة التي دبّرتها جماعة الإخوان المسلمين في حلب قد جعلت المعركة بين جماهيرنا المناضلة وتلك العناصر العميلة معركة مصيرية لا مجال فيها للتراخي والتردد والتراجع. وما دامت تلك العناصر قد عمدت إلى التآمر على ثورة الجماهير فعليها أن تتحمل مسؤولية ذلك التآمر.

ولا بد من أن تدرك الثورة أن كل تهاون مع تلك العناصر العميلة لن

يساعد الثورة على المضي في طريقها النضالي ضد إسرائيل، وأن السبيل الوحيد لضمان استمرار الكفاح هو في تصفية ركائز تلك العناصر واجتثاثها من جذورها.

وفي إجراء انتقامي سريع قُدِّم خمسة عشر معتقلاً متّهمين أساساً بالتواطؤ مع المخابرات العراقية إلى المحاكمة ونُقلت جلساتها على التلفزيون ثم حُكم عليهم بالإعدام وتمَّ شنقهم، إنما بتهمة الانتماء إلى حركة أصولية هذه المرة. وبناءً على أوامر من السلطة قامت بعض الشخصيات الدينية بقيادة مسيرات «عفوية» في كبرى المدن في البلاد مندِّدين «بجريمة» حلب، وبشنّ حربٍ في الصحافة أو في خطب الجمعة ضد عصابة الإخوان المسلمين التي تنافي أعمالُها الدينَ والقومية والوطن. وكانت اللغة المستخدمة، وهي بعثية أكثر منها إسلامية حقاً، تسترسل طويلاً حول إعلان انتماءاتها تلك. أما على أرض الواقع فكان واضحاً أن تعبئة الجهاز الديني، الممزَّق بين السلطة والحركة الأصولية، لم تكن عفويةً أبداً.

بدءاً من صيف ١٩٧٩ تدهور الوضع بسرعة كبيرة على المستوى الأمني، وأصبح الإرهابُ الواقعَ اليومي للمدن السورية، ولا سيما في الشمال. وقد نشبت في اللاذقية، إثر اغتيال شيخٍ عَلَوي اسمه يوسف صارم، حرب حقيقية في أواخر شهر آب/أغسطس بين قوات الأمن وعصابات مسلحة منظمة يقودها صغار «القَبضايات» في الأحياء (القبضاي أو الزعيم؛ شخصية تراثية في التاريخ الاجتماعي في المشرق)؛ وقد قدَّمنا وصفاً لهذه الفئة من المجتمع في ملف لاحق تحت عنوان «بعض النماذج من الإخوان المسلمين». كان المجتمع ينظر إلى هؤلاء الشباب على أنهم «أناس مهمشون»، ولم يكونوا يتمتعون بالمرتبة الاجتماعية التي يستحقونها، وهم في الأغلب ممن ترك مقاعد الدراسة أو ممن تخلّف عن الخدمة العسكرية؛ ولكنهم مع ذلك كانوا يعيشون في الأحياء الشعبية التي ينتمون إليها بكل أريحية ودراية مثل «السمك في الماء»، مثلما هي الحال في حي الصليبة في اللاذقية والأنصاري والكلّاسة في حلب... وهم، وإن كانوا يستخدمون شعارات ذات دلالات أصولية، لكن علاقاتهم بالإخوان المسلمين لم تكن أبداً محددة بشكل واضح، وقد اتّخذت موجةُ المعارضة للنظام الحاكم منذ ذلك الوقت صبغةَ حركةٍ شعبية حقيقية أكثر فأكثر.

المصالحة...

وللقضاء على تلك الحركة ستفتح السلطةُ جبهتين سياسيتين متناقضتين في الظاهر، **الأولى** تدعو إلى المصالحة **والثانية** إلى حلّ سريع عبر اللجوء إلى «العنف الثوري».

وقد كان من المنطقي أن تُعطى الأولوية على الرغم من كل شيء للسياسة الأولى (في خريف ١٩٧٩)؛ فحاول «الحرس القديم» لحزب البعث بقيادة شخصيات من أمثال عبد الله الأحمر ومحمد جابر بجبوج، ولا سيما محمود الأيوبي رئيس الوزراء السابق، إنقاذ آخر ما تبقى من واجهة النظام المدنية. وقد خوَّل الانتماء الديني لتلك المجموعة أن تحقق انفتاحاً لدى الطائفة السنِّية المدينية، الدمشقية منها بشكل خاص. ولهذا الغرض قامت الجبهة الوطنية التقدمية (وهي تحالفٌ يضمّ الأحزاب الحاكمة: البعث والشيوعي والناصري) بنشر بيان ضمَّ ٣٧ نقطة (في ٢٦ أيلول/ سبتمبر)، على شكل قرار اتّهامي ضد الوضع الداخلي في جميع المجالات، من آفة الفساد والوسطاء إلى جوِّ اللامسؤولية الذي يعوق عملَ أجهزة الدولة الإدارية، وأزمة السكن وأزمة الخبز، مروراً بانعدام الحريات الأساسية وحياةٍ سياسية ديمقراطية، وسوء تطبيق العدالة؛ لم يُهمل التقرير شيئاً مما قد يرِد في قائمة طلبات أي حزب معارض. وفي النتيجة طالب البيان بتطبيق صارم للقانون داخل أجهزة الدولة ومعاقبة جميع المخالفين، كما طالب بخاصةٍ بدعم سلطة مجلس الوزراء وسلطة مجلس الشعب والأحزاب الحاكمة لمواجَهة الأزمة. وفعلاً أُلقي القبض على بعض كبار الموظفين ممن ثبتت إدانتهم بالفساد، كالتهريب أو غيره من الجرائم، ليكونوا عبرةً لغيرهم. وحاولت جماعة السنَّة المدنية الموالية للبعث، في خطاب نزيه عبر الصحافة، إلقاء مسؤولية ما آل إليه الوضع على أصحاب السلطة الحقيقيين، أي الطبقة الحاكمة العسكرية العَلَوية. من المؤكد أن تلك الجماعة كانت مدعومةً من حافظ الأسد شخصياً، الذي فضَّل، بصفته رئيس الدولة، أن يبقى خارج المعمعة، مع احتمال أن يقطف لاحقاً كل الفائدة من هذه المناورة.

المشكلة أن ممثلي مختلف المجموعات الاجتماعية الذين اتّصلت بهم الجبهة الوطنية التقدمية بِنيَّة توسيع قاعدتها وإنشاء إجماع جديد للمرحلة

المقبلة لم يُظهروا استعداداً للاستجابة لتلك المبادرة، بمعنى آخر أن يبادروا بالقيام بالخطوة الأولى بين الواجهة المدينية السنِّية والواجهة العسكرية العَلَوية لنظام هم يرفضونه قلباً وقالباً. لا بدّ من القول إنه كان يسود في الأوساط السياسية في العاصمة وقتها شعورٌ بأن «نهاية النظام» باتت وشيكة مما أطلق العنان لاحتمالات وتخمينات مجنونة للغاية. ومن بين جميع تلك الاتصالات كان اتصالُ الجبهة مع المثقفين أمراً يدعو إلى الاعتبار: فقد أُنشئت لجنة برئاسة محمود الأيوبي بنفسه لغرض الحوار مع تلك الطبقة، وعُقد اجتماع عام في التاسع من تشرين الأول/أكتوبر في مدرج جامعة دمشق؛ فانقضَّ المثقفون طوال سبع ساعات في هجوم صريح ضد السبع عشرة سنة من حكم البعث، لا بل لقد سُجِّلت أفضل «المَقاطع» من تلك النقاشات على شريط كاسيت انتشرت آلاف النسخ عنه في كامل البلاد. ومن بين أكثر المداخلات تأثيراً نورِد أدناه هذا المقطع القصير الذي يُقدَّم فيه الإخوان المسلمون ولأول مرة علانيةً أمام الناس كقوةٍ تتمتع بدعم شعبي حقيقي وليس كعملاء للصهيونية وللإمبريالية:

[. . .] اليوم تريد أحزاب الجبهة [الوطنية التقدمية] العمل ضد العدو الداخلي، لكنها انطلقت من مواقفها القديمة ذاتها المتحجرة والمنعزلة عن الناس، وعن انهيار البنى، وعن سياسة النظام الذي لا يوحي بأي ثقة. أما فيما يتعلق بالتشديد على وصف العدو الداخلي بأنه عميل لكامب ديفيد. . . فقد آن الأوان أن نفتح أعيننا قبل فوات الأوان! فبعد خمس أو ست سنوات، وتذكروا هذا التاريخ، سيأتون إلينا ويسألون لماذا لم ينبّههم أحد بأن الشعب يمشي **معهم**(٤).

من جهتهم أوضح الإخوان المسلمون وجهة نظرهم حول اقتراحات توسيع الجبهة، وهو أمر موجه ضدهم في الواقع، في منشور حاد اللهجة نورِد منه المقطع الآتي:

بعد عدة اجتماعات عمل مرهقة وحملة إعلامية مكثفة تمّ أخيراً نشر بيان حول مسألة توسيع الجبهة الوطنية التقدمية، يحوي وثائق تُدين نظام

(٤) مجلة **الحوادث** (أسبوعية لبنانية تصدر باللغة العربية في لندن) (٧ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٩)، ص٢٩.

حافظ الأسد وتُثبت خيانته تجاه الأمة والوطن[٥]. إن ما أثبته البيان من فساد وعجز الحكام والإدارات على المستويات كافة، بما في ذلك لدى من تقدموا بالاقتراحات، أي أعضاء الجبهة أنفسهم، واضح كفاية لا يحتاج إلى مزيد من العرض... إن كان ذلك الإعلان للاستخدام في الداخل ولامتصاص غضب الشعب المضطَّهَد ضد من يضطهده، فهناك حقيقة لم يتطرق إليها البيان بكلمة واحدة ـ لكن لا أحد يغفل عنها ـ وهي من الأهمية بمكان فلا يمكن تجنّبها بعد الآن بالخداع: إنها الحرب على الإسلام، في الخفاء والعلانية، حرب ضد المؤمنين وضد حضارة الإسلام في المجالات كافة، سواء أكان في التربية أو التعليم أو الجيش أو مؤسسات الدولة... إلخ. هذه الحرب هي الثمن الذي يدفعه النظام الحاكم لجميع أعداء الإسلام في الغرب كما في الشرق كي يبقى في السلطة. إنها السبب الجوهري للأزمة ولتشرذم الوحدة الوطنية ولسيادة العقلية الطائفية... نقول لكل من ينتمي إلى هذه الجبهة الوطنية ما نكرره للعالم أجمع: نحن نرفض كل أشكال الاستبداد، احتراماً لمبادئ الإسلام نفسها، كما أننا لا نطالب بإسقاط الفرعون عن عرشه لكي يأخذ فرعون آخر مكانه. لا إكراه في الدين، عكس ما يفعل طاغية هذه البلاد عندما ينتزع من الأطفال عقيدتهم. والوحدة الوطنية لا تتحقق بمجرد تكرار شعار الوحدة عشر مرات في كل بيان، أو في محاولة جمع الذئب مع الخراف. فاتّقوا الله الذي إليه ترجعون[٦]....

أم العنف الثوري؟

بقيت إذاً «الطريقة القوية» لمعالجة الأمور. وكان رفعت الأسد شقيق الرئيس من أنشط المناصرين لهذا الحل منذ بداية الأزمة، بل ومن أهم المنفذين له؛ فقد كان بفضل سرايا الدفاع ذائعة الصيت التابعة له قوياً بدرجة تسمح له بحل المشكلة حلّاً نهائياً ما أن يُعطى الضوء الأخضر. وكان إصراره على عدم التنازل بتاتاً أمام الحركة الأصولية قد أسبغ عليه لدى عدد

(٥) هنا طائفة المؤمنين في البلاد في مقابلتها مع الوطن الذي يضم كل المواطنين السوريين من دون تمييز بين الطوائف.

(٦) **الإخوان المسلمون في سوريا**، التاريخ مشطوب، غير مقروء (منتصف تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٩).

من المراقبين الغربيين وقتها صفة قائد الخط «اليساري» لحزب البعث. وكان قائد المرتزقة هذا، وهو بطل التحالف الاستراتيجي مع الاتحاد السوفياتي، مغرماً بشيء اسمه «فعالية» النظام الاشتراكي المُطبّق في بلدان «الاشتراكية الواقعية»، مثلما يتضح من مداخلته الطويلة خلال المؤتمر القطري السابع لحزب البعث (٢٢ كانون الأول/ديسمبر ١٩٧٩ ـ ٦ كانون الثاني/يناير ١٩٨٠) التي عرض فيها وجهات نظره حول طريقة «التعامل» مع ظاهرة الأصولية. الوثيقة الآتية ملخص لتلك المداخلة مثلما قدّمتها لقرائها صحيفةُ **النذير**، أهم المنشورات السرية لحركة الإخوان المسلمين في سورية(٧):

وصلتنا نسخة من خطاب رفعت الأسد أمام ما يُعرف باسم المؤتمر القطري السابع للحزب الحاكم. ولما كان من المستحيل أن ننشر الخطاب الذي جاء في ٢٠ صفحة كاملاً، سنورد هنا الخطوط العريضة مع الإشارة إلى بعض التوجيهات الخاصة:

ـ اقتراحات لأجل الحزب وضرورة الانتماء غير المشروط: وقد استخدم كلمة تعصّب(٨) ما لا يقل عن ١٥ مرة، وسنترك لعلماء النفس والمراقبين السياسيين مهمة استنتاج معنى هذا الأمر.

ـ رأي حول تكوين الطبقات في المجتمع السوري من وجهة نظر ماركسية، يليه بعض التأكيدات المملوءة بالحقد بقدر ما هي غبية حول الإخوان المسلمين.

ـ حول بعض الإجراءات التي قامت بها السلطة والتي تصبّ في مصلحة الإخوان المسلمين مباشرةً على حد قوله، مثل «حركة بناء المساجد الواسعة»... وقد استخدمت هذه المساجد للتدريس الديني ولعقد الاجتماعات (المشبوهة). وحول عدد المناضلين الذين لم يتحملوا أعباء

---

(٧) لا بد من القول إن الاطلاع على الوثائق الرسمية للمؤتمر ممنوع منعاً تاماً: فالبعث الحاكم يتصرف داخل مجتمعه الخاص كحزب معارض. مع ذلك استطعنا التحقق من مصداقية هذه الوثيقة.

(٨) الجذر نفسه لكلمة عصبية ـ «روح التضامن» ـ التي أشير إليها سابقاً، ومعنى قريب على الرغم من استخدامه بشكل شائع بمفهوم تحقيري واضح، قريب من كلمة «التعصب». وللتوضيح، ليس إلا، نستشهد بهذا المقطع من الخطاب: «ستالين، أيها الرفاق، عمد إلى تصفية عشرة ملايين رجل لحساب الثورة الشيوعية، حيث لم يأخذ بالاعتبار غير الانتساب غير المشروط إلى الحزب ونظرياته».

المسؤولية الملقاة عليهم، وفساد الإدارات، والتمزقات الأيديولوجية داخل الحزب، وسلوكيات قوى الأمن إذ لم يعد يُخشى جانبها وأن العمليات الإرهابية قد صارت عمليات هجومية تنفَّذ في وضح النهار، وخطورة أن تفلّت الأمور من يد السلطة نهائياً، ورفض المواطنين المشاركة في الشأن العام وتحمّل المسؤولية الوطنية...

نذكر من ضمن المقترحات التي قدمها رفعت الأسد:

ـ إصدار قانون تحت مسمّى «التطهير القومي» يُطبَّق على كل من يحيد عن طريق الصواب... ويعتنق المبادئ المعادية للفكر القومي.

ـ اتّخاذ إجراءات قانونية تهدف إلى إنشاء معسكرات عمل وإعادة تأهيل لأجل تخضير الصحراء... يُساق إليها كل من وقع في الخطأ وحُكم عليه من قبل المحاكم الشعبية، في تطبيق لقانون «التطهير القومي» المشار إليه آنفاً.

ـ وضع برامج إعادة تأهيل وطني واشتراكي لتلك الغاية يتماشى مع النظام المدرسي. على المحكوم الخضوع لامتحان سنوي في جميع مواد البرنامج، وبعد أن ينجح في الامتحان النهائي، بعد قضاء فترة حكمه، يحصل على شهادة «تطهير وطني» ويصبح بإمكانه العودة إلى الحياة الطبيعية. وسيُمنح برنامج إعادة التأهيل هذا ميزانية خاصة.

إليكم بعدها توصيات المؤتمر القطري السابع للقيادة العامة:

ـ يوصي المؤتمر القيادة العامة بتكليف الرفيق وزير الدفاع بإغلاق الجوامع التي تستخدم مدارس لتخريج الفكر الطائفي الهرطقي، وبأن يضرب بيد من حديد كل الذين يسلكون هذا الاتجاه المقنّع سواء في التدريس الحاقد أو في تخريب ولاء المواطنين البسطاء، وأن يترافق هذا الإجراء مع المبررات المقنعة له والكافية والمشروعة.

ـ يوصي المؤتمر القيادة العامة بأن تكلّف المختصين في حقول الإعلام والثقافة بأن تقدم للمواطنين الحجج والمبررات والوثائق والكشوف التي تدين المتاجرين بالدين والمخرّبين والهراطقة الذين يفسدون على بسطاء الشعب سلامة طويتهم ونظافة إيمانهم بأن يدخلوا بدعاً وتزويراً لا علاقة لهما بالدين ولا بالإيمان.

ـ يوصي المؤتمر القيادة العامة بأن تكلّف الرفيق وزير التربية، وهو المشرف على القطاع التربوي، بإنهاء الفكر المعادي في جهازه، وبتعديل المناهج التربوية لديه بما يتلاءم ويتوافق مع مصالح الحزب والثورة.

ـ لأن الحرص يجب أن ينصبّ أولاً على الرفاق القياديين وعلى سمعتهم وهيبتهم لذلك فإن المؤتمر يوصي القيادة الجديدة بأن تحصر سكن القياديين في حي معين فيتهيأ لهم خلال هذا السكن وسط من الصداقات المتآلفة والهيبة العالية والأمن الكامل لأن شدة الاختلاط وبمستويات مختلفة متنافرة تجعل الرفيق معرضاً للانزلاقات التي يدبّرها المتسللون والمفسدون والمخربون.

ـ يوصي المؤتمر القيادة القادمة بأن تبتعد عن أي مساومة فكرية، مهما كان نوعها، تظهرها بمظهر الضعف وتفقدها هيبتها كقيادة سياسية تحكم وتقود.

ـ يوصي المؤتمر القيادة القادمة بأن تكلّف الرفيق وزير التعليم العالي بفتح كلية الشريعة للرفاق الحزبيين ممن يرشّحهم الحزب لنيل شهادة الإجازة منها (مهمة حزبية)، وأن يضيّق على أصحاب الفكر الديني المخرّب عملية الدخول إليها، بحيث تصبح هذه الكلية وعلى مدى ست سنوات قادمة تمتلك الغالبية من خريجيها من الرفاق المسلّحين بالفكر القومي التقدمي، إلى جانب تعمّقهم بأصول الدين الحنيف ورسالته السمحاء والمحبة.

ـ إنشاء مكتب أمن قومي توضع تحت تصرفه أكبر الإمكانيات البشرية والتقنية... وتكون مهمته تحديث المنظومة الحالية بأكملها... تتحمّل الإرث الثقيل منذ الاستقلال...

ـ تشديد الرقابة على المنظمات الشعبية والاتحادات المهنية لتجنّب تغلغل الفكر الديني المتطرف إليها، فيصيب من هناك الحزب والثورة[٩].

أزمة آذار/مارس ١٩٨٠

وصلت الأزمة ذروتها في شهر آذار/مارس ١٩٨٠، وتحديداً في الثامن

(٩) **النذير**، العدد ١٢ (٢٦ شباط/فبراير ١٩٨٠)، ص١٤ ـ ١٦.

منه، الذي صادف العيد السابع عشر لوصول البعث إلى السلطة، وكان الاحتفال هذه السنة احتفالاً خاصاً؛ فكانت المدن السورية بأكملها مشلولةً بالإضراب، وكان المتظاهرون يهتفون في كل مكان بسقوط النظام، مما أدى إلى مواجهات عنيفة مع قوات الأمن. إلا دمشق، مركز المجتمع الإداري والعسكري، إذ بقيت على الرغم من ذلك خارج الحراك بشكل ملحوظ وبدا أنها المعقل الأخير للنظام الحاكم. وقد أرسل تجار المدينة في اليوم نفسه برقيةَ دعم إلى حافظ الأسد وصلت في الوقت المناسب معطيةً هذا الأخير ضمانةً مَدَنيةً كبيرةً.

أما مدينة حلب فكانت، على العكس، تقود الثورة، بل يمكننا القول إن المدينة اعتادت منذ صيف ١٩٧٩ العيش نسبياً على هامش السلطة المركزية، فكانت أحياء بأكملها خارج سيطرة هذه الأخيرة، وباتت العمليات المسلحة أمراً يومياً والإخوان المسلمون يوزّعون منشوراتهم في الأسواق جهاراً أمام أعين الجميع. وكان التجار يدعمون بقوة الحركة الإسلامية واستمروا خلال شهرَي شباط/فبراير وآذار/مارس ١٩٨٠ على إضرابهم. وكان يتم تنظيم مظاهرات - تتحول في أغلب الأحيان إلى معارك حقيقية - موجَّهة بشكل خاص ضد المؤسسات العامة ومكاتب الحزب والجمعيات الاستهلاكية والحافلات ومكتب شركة خطوط الطيران السورية وخطوط الطيران الروسية[١٠]. كانت عاصمة الشمال الفخورة بنفسها تشعر بالاحتقان؛ وتفسير ذلك ما كانت تعيشه المدينة من وضع اقتصادي صعب يعود بشكل كبير إلى بُعدها عن نظام التوزيع المرتبط بالدولة والمموَّل أساساً من العائدات النفطية العربية؛ وقد أتاحت لها بُنيتها الاجتماعية التقليدية، ومن ثَمَّ ترابطها وذاكرتها الجَمعية المحفوظتان من عبث الدولة أفضل مما هي دمشق العاصمة، التعبير عن ذلك الاحتقان والاستياء.

لا بدّ من القول أيضاً إن حركة آذار/مارس ١٩٨٠ الواسعة لم تكن حكراً على مبادرة الإخوان المسلمين وحدهم في جميع المدن السورية، فالذي حصل، على العكس، أن القوى العاملة في البلد وفي فورةٍ مباغتة -

(١٠) تُعدّ المصالح والرعايا السوفيات هدفاً مميزاً للحركة الإسلامية التي تنظر إليهم كامتداد دولي للنظام الحاكم.

والرأيُ اليوم أنها كانت الفورة الأخيرة ـ هي من كانت تتظاهر وقتها، سواء عبر النظام السياسيّ الذي اختُزل إلى حالة هزيلة أم في خارجه؛ فخرجت منظمات عديدة ذات تقاطعات غير محددة جيداً بين الإسلام والناصرية، تقودها شخصيات محلية، مثل الجَرَّاح في ريف دمشق. وفي حماة خرج أنصار أكرم الحوراني عن صمتهم ولفتوا الأنظار من جديد، مُظهرين أن سبعة عشر عاماً من حكم البعث لم تُضِرّ بسلطة زعيم الجماهير القديم. وفي حلب واللاذقية وحمص أدى الناصريون من جماعة جمال الأتاسي أو شيوعيو المكتب السياسي (رياض الترك) دوراً ليس بالقليل في تنظيم النضال في الأحياء وفي المعامل والورشات، وكذلك فعلت النقابات (المحامون والأطباء والمهندسون. . .) الذين أعطوا مظهراً آخر للصراع، مظهر «ثورة المثقفين» ضد الزمرة الحاكمة. أما بالنسبة إلى «حركة ٢٣ شباط»، التي سمّيت كذلك نسبةً إلى انقلاب سنة ١٩٦٦ الذي أتى بالفرع «المتشدد» (صلاح جديد) من حزب البعث إلى السلطة، فقد فضَّلت أن تبقى في ساحةٍ تعرفها، فركّزت نشاطها على الحزب والجيش والطائفة العَلَوية، وهي القواعد الثلاث التي يستند إليها نظام حافظ الأسد الذي يحلمون بالإطاحة به بالطريقة نفسها.

وقد توصّلت التيارات المعارِضة الأساسية الثلاثة ـ الناصريون والشيوعيون والبعثيون ـ إلى أن يتجمّعوا في الشهر ذاته (آذار/مارس ١٩٨٠) في ما سمّوه «التجمع الوطني الديمقراطي»، لكنهم ظلوا سجناء خطاب سياسيّ «قومي» و«اشتراكيّ» فاقد لأي قدرة على التعبئة الشعبية لأنه مطابق لخطاب الدولة نفسه، كما لم يستطيعوا اقتراح أي بديل سياسي معقول، ذلك **البديل** الشهير الذي كان وقتها حديثَ الناس أجمعين.

لم يكن حافظ الأسد مخطئاً في رؤيته للأمور، فجاء خطابه الذي ألقاه يوم ٨ آذار/مارس في جامعة دمشق، أمام فرع الحزب في العاصمة، والأزمة في أوجها، موجَّهاً حصرياً ضد المعارضة الدينية، ونلاحظ فيه الصبغة القومية العربية للخطاب الإسلامي[١١]، وكذلك مهارته في العودة بالإسلام

---

(١١) الذي لم يتغير أبداً منذ النصّ المرجعيّ «**في ذكرى الرسول العربي**»، وهو عنوان المحاضرة التي ألقاها ميشيل عفلق قبل ذلك بأربعين سنة (١٩٤٣)، وأيضاً على مدرج جامعة دمشق. إنه الإسلام =

إلى الأصل المشترك للرسول، أي إلى ما قبل الخلافات التي شقَّت صدر الأمة وأدَّت إلى ما تعانيه من انقسامات حالية؛ وكانت تلك طريقة لإدانة الأصولية الإسلامية من لسانها. لا بدّ من القول مع ذلك إن الخطاب العقائدي هذا ليست له أية قيمة لدى المسلمين السُنَّة الذي يضعونه في إطار «باطنية» الإسلام الشيعيّ المتطرف (على اعتبار أن العَلَويين فرع منه) الذي يسمح لأتباعه «بكتمان» عقيدتهم الحقيقية متجمعين وراء واجهة المذهب المسيطر عندما تضطرهم الظروف إلى ذلك.

[. . .] من يصدق أن هؤلاء الشهداء الذين اغتالوهم هم أعداء الله، ثم كيف يستطيع أحدنا أن يحكم على الآخر أنه عدو الدين وعدو الله؟ بقدر ما أعلم لم يفوّض ربنا أحداً بهذا الأمر، ولن يقولوا إن لديهم تفويضاً بهذا الأمر! لو كنت أعلم أنهم يدافعون عن الإسلام ما اختلفت معهم ولما اختلفوا معي، لأنني ولأن حزبنا بكامله، بغض النظر عن انتماء الفرد الديني، يعتز بالإسلام. نحن حزب البعث العربي الاشتراكي نبغي أن نبعث أمجاد وتاريخ وتراث هذه الأمة، فكيف لنا أن نعمل على بعث هذا التراث وأن لا نعتز بالإسلام؟ كيف لنا أن نعمل على بعث هذا التراث ولا نعتبر بالإسلام؟ نحن في الحزب وفي هذا البلد لا يمكن لأحد أن يعتز بعروبته دون أن يعتز بالإسلام. فالإسلام رسالة الله لنا أولاً، ولا نأتي بشيء من عندنا إنما هذه هي الحقيقة. فإذا كانت رسالة الله لنا نحن العرب، فكيف لا نعتز بهذه الرسالة. . . فمن يعتز بعروبته يعتز بالإسلام. هذا من جهة، ومن جهة أخرى أنا شخصياً أيها الأخوة، الكثير من المواطنين في بلادنا، ومنهم من يعرفني عن قرب، يعرفون أنني مؤمن بالله وبرسالة الإسلام، نعم أنا مؤمن بالله وبرسالة الإسلام، وعندما كان الإسلام في خطر من وجهة نظر البعض[١٢] كنت أنا وبعض رفاقي المدافعين الأمناء عن الإسلام. ولم نسمع صوتاً من هؤلاء يدافع عن الإسلام آنذاك عندما كان في أزمة، لم نسمعهم يدافعون عنه. وأنا واثق أنهم سمعوا آنذاك أن الإسلام كان في

= من وجهة نظر القومية العربية التي ترى فيه التعبير الأسمى عن «الروح العربية» (عفلق). وهنا أيضاً نحن أمام فكر «وثني»، غير مقبول على الإطلاق من وجهة نظر الأصوليين.

(١٢) في إشارة إلى القياديين في البعث من جناح صلاح جديد، الذي حكم من سنة ١٩٦٦ حتى ١٩٧٠، وكانوا لا يخشون، كما رأينا، الإعلان جهاراً عن إلحادهم.

أزمة ولم يدافعوا عنه. يرفعون الآن شعار الدفاع عن الإسلام عندما لم يعد هناك خلاف حول الإسلام. يرفعون الآن هذا الشعار عندما عززنا القيم الإسلامية وعندما حرضنا على الإيمان، وتحت هذا الشعار يمارسون أبغض الأعمال إلى الإسلام وإلى نبي الإسلام وإلى رب الإسلام.

بالنسبة إلي كمواطن سوري، أؤمن بالإسلام وعقيدته. وبالنسبة إلي كرئيس دولة، أعتز بالمسيحية اعتزازي بالإسلام، وأعتز أقصى حدود الاعتزاز عندما أعرف أن هذه الأرض الطيبة أرضنا العربية منها محمد بن عبد الله ﷺ ومنها سيدنا عيسى بن مريم عليه السلام والتحية... ولكن المؤمن بأمر لا يتاجر به، المؤمن بالدين لا يتاجر بالإسلام، المؤمن بالإسلام لا يقوم بأعمال تنافي ما أمر به الإسلام. سمعتم كثيراً ممن تحدثوا في الإذاعة والتلفزيون مما يؤكد إدانة واضحة صريحة لهؤلاء بموجب تعاليم الإسلام. السادات يذهب إلى القدس ويصلي في المسجد الأقصى وجنود إسرائيل بحرابهم وأحذيتهم داخل المسجد. هذه حقيقة لا يجهلها أحد. ومع ذلك السادات مسلم. السادات مسلم! لم أسمعهم يقولون كلمة واحدة عن إسلام السادات.

طبعاً أنا أعرف أن للمسلم أكثر من تعريف في زمن النبي؛ من كان يقول أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله فهو مسلم. وأنا منذ سنوات كثيرة، ثلاثين أو أكثر، وأنا أصلي وأقول أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله، ومع ذلك لم يعترف هؤلاء بإسلامي.

أقول ما الذي ينقصني؟ لا بد أن شيئاً ما أحتاج إليه لكي أُتمَّ إسلامي. هل أحتاج رحلةً إلى القدس؟ ورد إلى خاطري هذا الأمر لأنني قبل رحلة السادات إلى القدس، بصدق أقول لكم، لم أسمعهم أو لم أسمع هجوماً عليّ من زاوية إسلامي... على كل حال ما هو واضح بالنسبة إلي أنني أحتاج إلى شهادة حسن سلوك، وهذه الشهادة على ما يبدو يجب أن تأتيني من واشنطن...

ولا يمت إلى الإسلام بصلة من يضع نفسه خادماً طيعاً في خدمة أعداء الشعب وأعداء الوطن وأعداء الله. كنت مسلماً وسأظل مسلماً، وستظل سورية قلعة شامخة يرفرف فيها عالياً خفاقاً علمُ الإسلام، وسيندحر

هؤلاء الخصوم لأنهم أعداء للوطن وأعداء للشعب كما هم أعداء للإسلام الذين يتاجرون به[١٣]...

القمع

بعد ٨ آذار/مارس ١٩٨٠ قرر النظام الحاكم اللجوء إلى «العنف الثوري المسلّح للتصدي للعنف الرجعي»، وكان ذلك عنوان افتتاحية صحيفة **تشرين** في اليوم نفسه الذي أضافت فيه عبارة «البادي أظلم». كان النظام الحاكم لا يزال يرسل الوفود عن حزب البعث إلى مدن الشمال للاستقصاء عن رغبة الشعب، ومع ذلك تُرك زمام المبادرة لأنصار الحل الجذري الذي ينادي به رفعت الأسد. ووقع الاختيار أولاً على بلدة كبيرة اسمها جسر الشغور تقع على الطريق بين حلب واللاذقية، لتكون عِبرةً لغيرها من المدن، فأُرسلت وحدةٌ من الطائرات المروحية من دمشق لقمع القرية بكل حُنقٍ وغُلٍّ. وبعد أن انتهت عملية «التطهير» أقام توفيق صالحة، عضو القيادة القطرية لحزب البعث، في المكان محكمةً عسكريةً للنظر في مصير المعتقلين. مئتا قتيل: تلك هي الحصيلة الأرجح للعملية التي صعقتْ وقتها، إنْ بجِديتها أو بوحشيتها، الضميرَ الشعبي وأذهلته إلى حدِّ الخَدَر. وقد أدّت الشائعاتُ دورها كما يجب في الموضوع، في حين كانت الصحافة والإذاعة والتلفزيون يكررون يومياً برقيات الدعم الموجّهة للسيد الرئيس من قِبل جمعيات مهنية لم يسمع بها أحد من قبل أو لجانِ الأحياء في كامل مناطق البلاد.

في حلب، دخلت القوات الخاصة ـ وغالبية أفرادها من العَلَويين ـ بعضَ الأحياء الشعبية، تساندها الدبابات وطائرات الهليكوبتر، وكان استخدامها المكثف سابقة كبيرة في تاريخ سورية العسكري. ثم، وفي أحد الفِصح، استحلّت المدينةَ الفرقةُ الثالثة من الجيش النظامي ـ وقوامها ٢٥,٠٠٠ رجل ـ وأغلقوا الأحياء قبل أن يقوموا بتمشيطها تمشيطاً دقيقاً الواحد بعد الآخر. وفي الخميس الذي تلا عملية «التمشيط» تلك، التي أدّت إلى اعتقال ما يقارب ٨,٠٠٠ مشتبهٍ به، وقف القائد الأعلى شفيق فياض على برج دبابته وأنذر سكان المدينة بكل حزم أنه مستعد لإبادتها

---

(١٣) صحيفة **تشرين**، ٩/٣/١٩٨٠، ص٤ ـ ٥.

بمعدل ١٠٠٠ قتيل في اليوم ما لم تتخلص من الأوباش المختبئين فيها من الإخوان المسلمين.

ثم لاحظت الدولة أن استخدام الجيش والقوات الخاصة ليس كافياً لسحق الحركة الشعبية، فقررت التعبئة الأيديولوجية والعسكرية للمجتمع البيروقراطي بأكمله، بمعنى آخر النواة «القاسية» للمجتمع المدني مثلما تخيّله وصنعه منظّرو البعث، فراحت تعقد مؤتمراتها بمعدل مؤتمر ـ «استثنائي» ـ في كل يوم، وكان يرأسه حافظ الأسد شخصياً. واستعدَّت المنظمات الشعبية كافة (من العمال والفلاحين والحرفيين والشبيبة والنساء والمعلمين والكتَّاب والطلاب) للقتال في جوٍّ مشحون، على الأقل هذا ما كان يوحي به ما كان ينقله وقتها التلفزيون السوري؛ فتمَّ تشكيل «كتائب مسلحة» داخل كل منظمة «للدفاع عن مكتسبات الثورة». وفي يوم ١٧ آذار/مارس اختار حافظ الأسد لغة الشعر المقفّاة في حديثه مع الطلبة، حول موضوع إسلامي ذي مغزى لا يخفى على أحد:

> الله أكبر! ماذا أرى . . .الله أكبر! ماذا أرى. . . بحراً أرى، هديراً أرى، ثورة على الظلم وعلى الاستبداد وعلى الرجعية أرى. في وجه كلٍّ منكم أيها الأبناء الطلاب وجه خالد بن الوليد(١٤) أرى، في وجه كلٍّ منكن أيتها الطالبات الحبيبات وجه خنسائنا العظيمة أرى . . .الله أكبر! هؤلاء هم طلابنا، هؤلاء هن طالباتنا، هؤلاء هم شبابنا، هؤلاء هن شاباتنا. هذا هو شعبنا! فأين هم أعداء الشعب. هذا هو شعبنا! فأين هم القتلة الجبناء أعداء هذا الشعب. هذا هو شعبنا العظيم! فأين هم أعداؤه الصغار. هذا هو شعبنا الأبي! فأين هم أعداؤه العملاء.

في يوم ٩ نيسان/أبريل صدر مرسوم رئاسي حُلَّت بموجبه جميع النقابات التي تحدثنا عن دورها الحاسم في قيادة الحركة الاحتجاجية، بل نُفذِّت أعمال تصفية «جسدية» لبعض الرؤوس المفكّرة التي تشكّل خطراً من خلال وظيفتها الاجتماعية وما لها من تأثير في الناس، مثلما حدث في حماة على سبيل المثال حيث اختفى ١١ طبيباً تحت غطاءٍ من حظر التجوال. وفي

---

(١٤) قائد جيش الرسول، هازم البيزنطيين في سورية.

منتصف شهر نيسان/أبريل أجمع المراقبون الأجانب على أن الهدوء قد عاد إلى سورية أخيراً. ولكن، وإنْ كانت الحركة الشعبية قد فشلت، فإن العمليات الإرهابية - التي ظلَّ الإخوان المسلمون أصحاب المبادرة فيها - كانت تُذكِّر من وقت إلى آخر أن الوضع ليس مستقراً على الإطلاق.

مجزرة تدمر

في بداية صيف ١٩٨٠ ارتفعت فجأةً لهجة المناوشات العنيفة بين الإرهاب والقمع. وفي ردٍّ على محاولة اغتيال فاشلة ضدّ الرئيس يوم ٢٦ حزيران/يونيو قاد الرائد معين ناصيف من سرايا الدفاع، وهو صهر رفعت الأسد، حَملةً عقابية ضد سجن تدمر في الصحراء السورية الذي يضم آلاف المعتقلين السياسيين من الإخوان المسلمين أو من المشتبه بهم في أغلب الأحيان. تداولت الشائعات وقتها عدة روايات عمّا دار هناك؛ لكن شعوراً غامضاً كان يساور الجميع بأن أمراً بغيضاً لا يُغتفر قد حدث. بعدها بثمانية أشهر تابع سكان دمشق مشدوهين مقابلةً - كان التلفزيون الأردني قد أعلن عن بثّها في وقت سابق - مع ثلاثة أشخاص ممّن شاركوا في العملية. وكان قد أُلقي القبض على هؤلاء في الأردن في كانون الثاني/يناير ١٩٨١، وكانت مهمتهم اغتيال رئيس الوزراء الأردني، مُضَر بدران، المتّهم بمساندة «عصابة الإخوان». إليكم مقطعاً من ذلك التحقيق الذي نُشر في اليوم التالي في أكبر صحيفة يومية أردنية:

> عيسى إبراهيم فياض [علوي، ولد في عام ١٩٦٠]: المهمة الأولى: مهمة سجن تدمر في ٢٦/٦/١٩٨٠، تعرض سيادة الرئيس حافظ الأسد لمحاولة اغتيال، فجر اليوم الثاني ٢٧/٦/١٩٨٠ فيّقونا الساعة الثالثة بالليل الصبح، وقالوا لنا اجتماع في لباس الميدان الكامل مع الأسلحة، واجتمعنا بالساحة، وأخدونا إلى سينما في اللواء (٤٠)، وهناك كان منتظرنا الرائد معين ناصيف قائد اللواء، ألقى فينا كلمة، قال هدول [هؤلاء] الإخوان المسلمين ما عم بفرقوا بين مسلم علوي ومسلم سني ومسيحي، عم بيقتلوا في الشعب، ومبارح حاولوا اغتيال الرئيس، لذلك اليوم راح تقوموا بهجوم على أكبر وكر لهم؛ وهو سجن تدمر، قال مين ما بده يقاتل؟ ما حدا رفع إيده،... قال لنا اطلعوا

بالسيارات، طلعنا بالسيارات. . . ووصلنا لمطار المزة القديم، وكان في انتظارنا مجموعة من اللواء ١٣٨؛ أحد ألوية سرايا الدفاع، إللي قائده المقدم علي ديب ـ علوي ـ من اللاذقية، وكان موجوداً في انتظارنا عشرة طائرات هليكوبتر [. . .].

طلعنا بالطائرات باتجاه تدمر، وصلنا حوالي الساعة ستة ونص الصبح بنفس اليوم، وهناك نزلنا من الطائرات، وفرقونا إلى مجموعتين؛ مجموعة اقتحام، ومجموعة ظلّت بالمطار، المجموعة اللي راحت على السجن إجت سيارة تراك ونقلتنا للسجن، بالسجن توزعنا لمجموعات حوالي شي ستة مجموعات وأكثر، يعني كانت مجموعتي أنا حوالي أحد عشر واحد يعني، المجموع الكلي اللي تحرك للسجن حوالي ستين واحد، هيك شي، مجموعتي كانت بقيادة الملازم منير درويش.

وفتحوا لنا باب المهجع، يعني الباب تبع المهجع، اللي دخلنا حوالي ستة لحد السبعة، قتلنا اللي فيه، كان مجموع اللي فيه حوالي ستين واحداً [. . .] يعني كان مجموع اللي رشيتهم حوالي ١٥ واحداً. ومجموع اللي قتلوا في السجن من الإخوان المسلمين كان حوالي ٥٥٠ واحداً[١٥]، والمجموع اللي قتلوا من السرايا كان واحداً، واثنين جرحى. طلعنا عاد صار الواحد يغسل إيديه ورجليه، كانوا ملطخين بالدماء، وكان في الملازم رئيف عبد الله.

س: كم استغرقت المهمة هذه؟

ج: استغرقت حوالي نصف ساعة، كان في دوي قنابل، وصيحات الله أكبر، وطلعنا بالطائرات. . . لمطار المزة القديم. . . كان بانتظارنا الرائد معين ناصيف اللي شكرنا على جهودنا وعزّانا بوفاة زميلنا، وقال لنا كل واحد يلتحق بعمله، فالتحقنا بعملنا[١٦].

بعد مجزرة سجن تدمر بأربعة أيام، في الأول من تموز/يوليو ١٩٨٠، نشرت صحيفة **تشرين** مقالاً افتتاحياً بتوقيع رفعت الأسد يُنذر فيه أنه لن يتردد

(١٥) وفقاً لأقوال مشارك آخر في العملية، خضع للتحقيق في الظروف نفسها، كان هناك حوالي ٧٠٠ قتيل. مصادر أخرى تتحدث عن أكثر من ١١٠٠ قتيل.

(١٦) صحيفة **الرأي** (عمّان)، ٢٦/٢/١٩٨١، ص١٢٠. [الاقتباس أخذ من الرابط الآتي (المترجم): <http://www.tadmor.8k.com/acknowledgements.htm>].

في سبيل الحفاظ على «الثورة» في إبادة الشعب السوري، بالمعنى الحرفيّ للكلمة:

. . . نحن في هذا الوطن دعاة حق وبناة ثورة وأصحاب قضية، نعمل من أجل ذلك [. . .].

أولئك ليسوا من الوطن ولا المواطنية في شيء، ولا يستحقون شرف هويته، بل لن يكون لهم بعد اليوم موضع قدم فيه ولن يدنسوا ترابه المقدس. . .

سورية وقفت في وجه المغول، وسورية هزمت جحافل المماليك والصليبيين، وقوّضت عرش العثمانيين، وأذلّت غطرسة الأوروبيين الاستعماريين، وامتد نضالها حتى يومنا هذا لتكون البؤرة الثورية الأولى في وطننا العربي في العصر الحديث [. . .] سورية اليوم هي آخر معقل للأمة العربية ورأس صمودها، ولهذا كثرت عليها المؤامرات وكثرت من حولها الحشود لأنها بثورتها وبقائدها حافظ الأسد تحمي كرامة هذه الأمة وتمثل العروبة بحقها وحقيقتها. . .

نحن لا نريد الشر لأحد، ولا نقبله لأنفسنا. نحن دعاة سلام ودعاة محبة وبناء، نحن نكره الحرب ولا نريد التدمير. ولكن إذا اقتضى بناء السلام وبناء المحبة أن نخوض مئة حرب وندمر مليون معقل ونضحي بمليون شهيد، فإننا على استعداد لذلك كله في سبيل بناء سلام الوطن وعزة الوطن وكرامة إنسان هذا الوطن. . .

أعداء الوطن هم أعداء الحرية، أعداء الإنسانية، أعداء الاشتراكية، أعداء التقدم، أعداء الحضارة وأعداء استقلالنا الحقيقي ووحدتنا الوطنية.

هؤلاء جميعاً تحالفوا مع الشيطان ضد ثورتنا وضد أمتنا العربية وضد قوى الخير فيها.

يريدون للإسلام أن يتلوّن ويتكيّف بحسب ما تقتضيه ظروف تآمرهم، يريدونه مطيّة لهم. . . يزوّرون، ينافقون، ويكذبون ويخادعون ويتآمرون ويقتلون باسمه وهو منهم ومن أفعالهم براء. الإسلام ليس مطيّة لأحد ولن يكون ملكاً لأحد. الإسلام دين الحق، دين العدالة، دين المحبة، دين

المساواة. هكذا فهمناه وهكذا سندافع عنه، ولن نسمح لأحد أن يزوّره أو يحرف تعاليمه.

وفي السابع من شهر تموز/يوليو صادق مجلس الشعب على قرار يعاقب بالموت بمجرد الانتماء إلى منظمة الإخوان المسلمين. ويمكن أن نتخيل هامش الحرية الهائل الذي أُعطي لقوى الأمن لإتمام مهمتها. ولم يكن الهدف في حدِّ ذاته من هذا الغطاء القانوني سوى الخداع احتراماً فقط لقواعد تصرّف «الدولة الحديثة»، لأن الممارسة الفعلية للقمع كانت في الأغلب ممارسةً عمياء وجماعية. وعليه، في آب/أغسطس ١٩٨٠، أُعدم في حلب ٨٠ شخصاً رمياً بالرصاص أمام عَمارتهم انتقاماً من اعتداء نُفِّذ ضد جنود من الوحدات الخاصة قبل ذلك بربع ساعة على بعد بضع مئات من الأمتار من المكان. وكذلك حدث في نيسان/أبريل ١٩٨١، في حماة، إذ جاء كومندوس تحمله المروحيات في منتصف الليل وانتزع، خَبْطَ عَشواء، نحو ٤٠٠ من الأبرياء من بيوتهم وأعدمهم ميدانياً ثأراً لهجوم مسلح تمَّ إجهاضه ضد قرية عَلَوية في المنطقة؛ إنه «ثمن الدم». وفي كل مرة كان اختيار الضحايا الذين سيدفعون كفَّارة عمليات الإخوان المسلمين يتم وفقاً لمعيارين اثنين فقط: العمر فوق ١٤ سنة، والجنس من الذكور. عدا عن ذلك، لن يفيد الضحية في أي شيء حتى انتسابُها إلى الحزب أو إلى الجيش إن صادف وجودها ـ لسوء حظها ـ أثناء إحدى المداهمات. ولم تعد الدولة تعترف، في خضم عملها القمعي، سوى بالانتماء الطائفي للتمييز بين الحبّة الصالحة والزؤان. هنا يظهر الشكل «البدائي» للسلطة مثلما عرَّفناه في المقدمة.

«لم يتركوا رجلاً واحداً...»

هذه شهادة أحد الناجين من مجزرة حماة التي ارتُكبت في نيسان/أبريل ١٩٨١، في وثيقة مسجّلة على شريط صوتيّ نشرت صحيفة **الواشنطن بوست** بعض الفقرات منه في عددها الصادر في ٢٥ حزيران/يونيو ١٩٨١:

بدأ كل شيء في حيِّنا، واسمه حيّ المَشرقية. لا بد أن الساعة كانت ١,٣٠ من صباح يوم الجمعة ٢٤ نيسان. لم أكن قد نمت بعد. رأيت طائرات مروحية تأتي وتحطّ في المقبرة المجاورة، وخرج منها جنود أغلقوا منافذ الحيّ. في الساعة الثانية تقريباً بدأ صوت إطلاق النار. لقد بدؤوا

الهجوم على البيوت. كانوا يكسرون الأبواب ويقتادون جميع الرجال، وكلّما جمعوا ١٥ أو ٢٠ رجلاً كانوا يأخذونهم إلى حارة سدّ أو في مدخل أحد البيوت ويعدمونهم، ثم ينتقلون إلى غيرهم. في الساعة ٥ تقريباً جاء دور بيتنا. أخذوا رجلين من بيت الجيران. هناك أربع شقق في الطابق، لكنهم لم يروا الباب الثالث أو الرابع لعدم وجود إنارة في الممر، فلم يدخلوا عندنا لحسن الحظ. كنت قد ارتديت ثيابي وتأهبت للخروج معتقداً أن الأمر مثل السنة الماضية لن يتعدى الاعتقال لمدة أربعة أو خمسة أيام يذيقوننا فيها من صنوف التعذيب ثم يطلقون سراحنا. هكذا فعلوا في السنة الماضية، أطلقوا النار في الهواء وفي كل الاتجاهات لإرهاب الناس. طبعاً كان احتمال أن يُقتل أحدنا في الأثناء أمراً وارداً، لكن تلك لم تكن مشكلة. لذلك لم تكن هناك مقاومة، على الأقل في حيِّنا. استمر إطلاق النار حتى الساعة ٩ أو ٩,٣٠ صباحاً. طوال ذلك الوقت كنت أسمع من بيتي عويل النساء يملأ كل الحيّ، وصراخ رجال أيضاً لا بد من أنهم كانوا يُعذَّبون قبل إعدامهم.

في الساعة ١١ تقريباً سمعت صوت أخي في الشارع. كان متزوجاً ويسكن في مكان آخر. سمعته يصرخ: «لم يتركوا رجلاً واحداً ولا طفلاً في الحارة!» فنزلت وأنا ألبس قميصي. مشيت بضع خطوات فارتطمت بكومة من الجثث، ثم كومة أخرى. كان هناك بالتأكيد ١٠ أكوام أو ١٥. تجاوزتها الواحدة بعد الأخرى. صدّقت فيها طويلاً دون أن أصدق ما تراه عيناي... في كل كومة كان هناك ١٥ أو ٢٠ أو ٣٠ جثة. وكانت وجوههم مشوهة كلياً. أعتقد أنهم كانوا يطلقون النار على مستوى الوجه لأنني رأيت أشلاء أدمغة على الأرض وعلى الجدران. كانت رؤوسهم مسحوقة تماماً! كانوا من جميع الأعمار بدءاً من ١٤ سنة، بالبيجاما، بالجلابية، بالصندل أو حفاة. وكان الدم يجري في جداول من عتبات البيوت إلى الأقنية.

وكانت العائلات متجمعة حول أكداس الضحايا، يبكون. رأيت امرأة في مدخل أحد البيوت، بالقرب من إحدى تلك الأكوام، قلت لها: «من الأفضل أن تدخلي بيتك فالمنظر ليس فيه شيء مفرح». فأجابتني: «كيف أدخل بيتي؟ البارحة كان هناك سبعة أشخاص في البيت، والآن ها هم أمامك. كيف أدخل وأتركهم في الخارج؟» أعرف عائلة فقدت تسعة أفراد، وأخرى أحد عشر فرداً. لا بد من القول إنهم لم يطلبوا طوال الحَملة بطاقة شخصية

واحدة. السنة الماضية لم يكونوا يقتلون أكثر من ٢٠ أو ٢٥ شخصاً دفعة واحدة. على أي أساس كانوا يفعلون هذا؟ كانوا يبحثون عن أحد المطلوبين من عائلة ما؛ فيأتون إلى الحارة ويَلمُّون جميع من يحمل اللقب نفسه: الأب والأخ وابن العم... ويعدمونهم في زاوية ما ثم يرحلون تاركين الجثث في مكانها. لكن هذه المرة لا،.لم يميزوا أبداً، ولم يطلبوا بطاقات الهوية. فقد كان من بين الضحايا ستة أشخاص من كتيبة من الجيش، وبعثيون ممن اتبعوا دورات تدريب على السلاح «للدفاع عن ممتلكات الثورة»...

«عصابة الإخوان المسلمين»

أُعطي الإخوان المسلمون مهلة خمسين يوماً بناءً على طلب من رجال الدين قبل سريان قانون ٧ تموز/يوليو، فاستسلم أكثر من ألف منهم للسلطات خلال صيف ١٩٨٠ على أمل أن ينجوا بذلك من عقوبة الإعدام. وبطبيعة الحال قامت الصحافة والتلفزيون بتخصيص دعاية واسعة لتلك «الانسحابات» التي تتيح لنا على الأقل، إنْ استطعنا اعتبار هؤلاء الشباب ممثلين عن الإخوان المسلمين، فرصة أن نتعرف بشكل أفضل على هؤلاء المقاتلين في الظلام: إنهم شباب تتراوح أعمارهم بين ٢٠ و٢٥ سنة، من دمشق أو غيرها من مدن الشمال والساحل، وهم مدرّسون وأساتذة أو مهندسون، ولكنهم في الأغلب طلاب.

وفي النصين الآتيين معلومات مهمة أيضاً تتعلق بشخصية أولئك الأصوليين، حتى إنْ لم يعد الأمر يتعلق بأشخاص «تابوا» بل بمذنبين. الأول نُشر في جريدة **النذير** وهو مأخوذ عن محضر جلسة مُتلفز، إنما من دون حضور، لمحاكمة حسني عابو، رئيس التنظيم في المنطقة الشمالية عندما تم الاعتداء على مدرسة مدفعية حلب.

القاضي: لماذا أطلقتم موجة الاعتداءات هذه؟

حسني: أنتم من بدأ بالأحرى عندما قتلتم الشيخ مروان حديد[١٧]،

---

(١٧) بدأ مروان حديد مع كتائبه «كتائب محمد»، معركته ضد السلطة منذ ١٩٦٥ في حماة. توفي في المستشفى العسكري في حرستا بالقرب من دمشق سنة ١٩٧٦ في ظروف غير واضحة، ورسمياً بسبب إضرابه عن الطعام.

وبوجود هذه الدولة الملحدة. قال الله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤].

القاضي: قل لنا متى انتسبت إلى الإخوان المسلمين؟

حسني: سنة ١٩٦٦، بواسطة نافع علواني الذي كان أستاذي في التربية الدينية في حلب. كنت في الصف الثالث، وكان يأتي لزيارتي في البيت وأنا أذهب لرؤيته في بيته في حماة. وذات مرة أخذني عند مروان حديد في حماة، لكننا لم نتكلم عن المنظمة.

القاضي: ما هي علاقاتك مع الشيخ مروان، وكيف ولدت المنظمة، وفي أية ظروف استلمت القيادة في حلب؟

حسني: التقيته في مسجد الروضة في حلب، أعجبتني أفكاره، واتفقت معه على ضرورة إنشاء منظمة عسكرية في حلب. بعدها اتصلت مع زهير زقلوطة وعدنان عقلة وأقنعتهما بالمشروع، فبدأنا العمل ثلاثتنا. أنشأ كل منهما مجموعة، ولا أعرف أكثر من هذا. علاقاتي كانت دائماً محصورة بهما وبصفتي رئيس المنظمة في حلب، كنت أستدعيهما وأعطيهما الأوامر والتوجيهات. بعدها كان كل منهما يستدعي خليته ويدرّبها على استعمال القنابل اليدوية والمسدسات والأسلحة الرشاشة.

القاضي: على أي نص فقهي اعتمدتم لارتكاب كل هذه الجرائم؟

حسني: على فتوى الشيخ ابن تيمية[١٨] (طَرح السؤال مفتش المخابرات الذي ما إن سمع الجواب حتى أخذ يشتم ابن تيمية وعلماء الإسلام).

القاضي: حدثنا عن العمليات التي نفذتموها وعن مدرسة المدفعية.

---

(١٨) الفتوى ـ استشارة قانونية ـ لابن تيمية في القرن الرابع عشر وهو المنشور الأكثر عنفاً الذي كتب حول النصيريين. والدليل هو المقطع الآتي: «أكفر من اليهود والنصارى؛ بل وأكفر من كثير من المشركين، وضررهم على أمة محمد ﷺ أعظم من ضرر كفار المحاربين مثل كفار التتار والفرنج وغيرهم؛... إن جهاد هؤلاء وإقامة الحدود عليهم من أعظم الطاعات وأكبر الواجبات عند الله».
ورد في:
M. St. Guyard, "Le Fetwa d'Ibn Taymiyyah sur les Nosairis," *Journal Asiatique* (Paris), série VI, tome 18 (1871).

انظر أيضاً في **فتوى ابن تيمية**، أعلاه الفصل الثالث، ص٣٧ والفصل السادس، ص١٠١.

حسني: بصفتي رئيس المنظمة في حلب، كان دوري يتمثل في التفكير والتخطيط، لكنني لم أشارك في أية عملية بشكل مباشر. كان عدنان وزهير يطرحان عليّ فكرة عملية، وكنت أوافق أو أرفض... أعطاني عدنان عقلة التفاصيل كافة عنها: نسبة النصيريين المرتفعة في المدرسة، ولا سيما في هذا القسم الذي يضمّ ٦٠ تلميذاً سنيّاً فقط مقابل ٣٥٠ نصيريّاً... وشرح لي كيف كان ينوي التصرف وأن النقيب إبراهيم اليوسف صديقه وأنه سيساعدنا، فتمّت العملية ولم أُخبَر بالأمر إلا بعد ١٢ ساعة، أخبرني عدنان. وكنت متألماً جداً لأنهم خالفوني الرأي... ففكرت وقتها بخلافات بين دمشق وحلب. كانت مخططات العمليات تأتي مختومة إلى زهير وعدنان، ولم يكن بوسعي التدخل في الأمر.

القاضي: لماذا حرقتم معمل الخشب الذي تبلغ قيمته عشرة ملايين ليرة وهو كذلك ملك للشعب؟

حسني: لإحراج الدولة والتسبّب بأزمة اقتصادية. الدولة هي من كان يستثمر المعمل لمصلحتها الخاصة ولم يكن الشعب يستفيد منه شيئاً...

القاضي: سوف نستأصلكم ونبني الدولة على جماجمكم.

حسني: هذه مشيئة الله وليست مشيئتكم. إن أراد الله نصرنا، والشعب معنا.

القاضي: لا أحد معكم... ألا تعتقدون أن كل هذه الأعمال التي ارتكبتموها تخدم إسرائيل؟

حسني: إنها تخدم الإسلام والمسلمين وليس إسرائيل. [...] ما نريده هو تخليص البلاد من النجس ومن كل ما يتعارض مع الإسلام.

القاضي: هل تعتقد أنكم قادرون على تشكيل حكومة؟

حسني: سنستلم الحكم إن شاء الله...

القاضي: لماذا لا تناضلون ضد إسرائيل؟

حسني: لقد فعلنا كل ما بوسعنا. كانت لدينا منظمة في الأردن، وقد قمنا انطلاقاً منها بعمليات ضد إسرائيل باسم الإخوان المسلمين وبالتعاون

مع الفدائيين الفلسطينيين. لكن الملك طردنا من الأردن فجئنا إلى سورية، وبعد أن ننظف البلد من النجس سنعود للنضال ضد إسرائيل.

القاضي (غاضباً): أنتم لم تقاتلوا لا في الأردن ولا في غيرها!

حسني: كيف؟ وشهداؤنا الذين سقطوا في فلسطين؟ (ويذكر أسماء)[١٩] . . . .

مؤامرة متوالدة

النص الثاني مأخوذ عن محضر تحقيق مُتلفز أُعيد نشره في اليوم التالي في صحيفة **الثورة** اليومية، لثلاثة أشخاص من أحياء اللاذقية الشعبية المهمّشة من المتهمين بالانتماء إلى جماعة الإخوان المسلمين.

عناوين كبيرة على الصفحة الأولى:

بعض النماذج من الإخوان المسلمين: فارون من الخدمة العسكرية، منحرفون جنسياً، منبوذون يعيشون على هامش المجتمع. السادات وبيغن يزوّدان بالأسلحة، والقيادة «لحراس الأرز»، وعلى صدام حسين التمويل.

سؤال: هل بوسعك أن تقدم نفسك للمشاهدين؟

جواب: عبد الله طيبة، تولد ١٩٥٥ في اللاذقية، أعزب. أحمد الجندي المدعو أبو علي، ١٩٥٦، اللاذقية، أعزب. غسان أبو كف، ١٩٥٦، اللاذقية، متزوج، ولدان.

سؤال: نبدأ بالمدعو أحمد الجندي أبو علي. هل تستطيع أن تعطي المشاهدين مزيداً من التفاصيل عن حياتك وعن مدخولاتك؟

جواب: المعروف عني وعن عائلتي في اللاذقية أننا ناس فقراء. اشتغلت في طفولتي مع أبي، وعندما لم يعد بوسعه العمل اشتغلت في صيد السمك وكذلك في تهريب الويسكي والدخان مع السفن التي كانت ترسو في المينا.

---

(١٩) **النذير**، العدد ١٠ (١ شباط/فبراير ١٩٨٠)، ص٩ ـ ١١.

سؤال: أنت لم تنهِ تعليمك إذاً؟

جواب: كلا. تركت المدرسة منذ الصف الرابع أو الخامس ابتدائي.

سؤال: ولأي سبب تركتها؟

جواب: بسبب الظروف العائلية وعندما توقف أبي عن العمل [...] كنا خمسة أشخاص: أبي العاجز، وأخي الكبير كان أعمى، وأخوين في الجيش وأنا.

سؤال: كيف بدأت تعمل في التهريب؟

جواب: كنت مجبراً على تأمين مستلزمات العائلة، والصيد لم يكن كافياً.

سؤال: هل تصلي، وتصوم رمضان؟

جواب: كلا.

سؤال: هل تحفظ شيئاً من القرآن؟

جواب: كلا. أعرف بعض الآيات التي تعلّمناها في المدرسة، مثل الفاتحة.

سؤال: كيف أصبحت أبو علي، وصرت أحد قبضايات المدينة؟

جواب: أصبحت مشهوراً بعد عراك تورّط فيه أخي؛ فقد جُرح في ذلك العراك، وأردت الثأر له فوراً من دون انتظار رأي العائلة...

سؤال: ولماذا فررت من الجيش؟

جواب: فررت من الجيش بعد أن حُكم على أخي بسبع سنوات سجن. ثم استُدعي أخي الأصغر لخدمة العلم، فبقيت العائلة من دون معيل...

سؤال: لنتحدث الآن عن الموضوع الرئيس المتعلق بالأحداث التي وقعت في اللاذقية بتحريض من الإخوان المسلمين. أبو علي (بما أن هذا هو لقبك)، هل لك أن تشرح لنا ما حدث وما هو الدور الذي اضطلعت به؟

جواب: انطلقت الأحداث بشكل مفاجئ، وليس بوسع أحد أن يحدِّد

حقاً من الذي بدأ. كان هناك إطلاق نار في المدينة وشغب كبير. وكان دوري الدفاع عن حيّنا. كنت أقوم بدوريتي أمام المنزل مع رشاشي عندما بدأ إطلاق النار من كل الاتجاهات، لكن ذلك كان بعيداً عن منطقتنا التي ظلت هادئة [...] ثم سمعنا عن اغتيال شيخ من الطائفة الثانية، الذي يحتمل أنه من أشعل المواجهات الطائفية. من وقتها بقيت محبوساً في البيت ولم أخرج لأن قوات الأمن كانت تمشّط الأحياء وتقبض على كل الأشخاص المطلوبين والفارين مثلي [...] بعد أن هدأت الأمور تمكّنت من الخروج بواسطة جواز سفر أردني حصل لي عليه عبد الله من لبنان [...] وقد أُرفقت مع الجواز ورقة تقترح عليّ عملاً أو مساعدة في حال أردت السفر، وكانت الورقة موقّعة باسم «حراس الأرز» [...].

سؤال: كيف حصلت على هذا الجواز يا عبد الله؟

جواب: من شخص يدعى شربل أبي صافي، في بيروت، تعرفت عليه عندما كنت أخدم عسكريتي هناك. كانوا قريبين جداً منّا، وكنا نذهب لتناول الأكل عندهم في كثير من الأحيان...

سؤال: ولماذا وافقت على منحه هذا الجواز؟

جواب: إنه صديقي وابن حارتنا. لم يكن بوسعي أن أترككم تحبسوه. أخبرني أنه يريد أن يخلص وأن يعيش في بلد آخر...

[أبو علي]: عندما وصلنا عند أبو أرز[٢٠]، طلب منّا الجلوس ورحّب بنا، ثم أمطرنا بالأسئلة حول أحداث اللاذقية، وأخبرنا أن علينا القيام بعمليات تخريبية في المدينة وأن نشتري الأسلحة وأن نقوم بالتحريض على حركة ثورية كبيرة، وأنهم سيساعدوننا...

[مقدم البرنامج]: الواقع أن هذه الأسلحة موجودة هنا الآن، وهي تحمل كتابات واضحة جداً بأحرف عبرية، وعليها النجمة السداسية التي لا تترك أي مجال للشك في مصدرها[٢١]...

---

(٢٠) الاسم الحركي لإتيان صقر، قائد «حراس الأرز»، إحدى التنظيمات السياسية العسكرية المسيحية في لبنان.

(٢١) **الثورة**، ٢٨/ ٩/ ١٩٨٠.

الإخوان: راديكاليون وسياسيون

من الصعب جداً، فيما يتعلق بتنظيم الحركة الأصولية في سورية، أن نتعرَّف إليها بدقة، لأسباب بدهية متعلقة بطبيعتها السرّية. يمكننا مع ذلك تمييز تيارين رئيسين يتنازعان اليوم الزعامة الحقيقية للحركة، ومحور الخلاف بينهما هو على إعطاء الأولوية في برنامجهما للعمل السياسي أم للنضال المسلح: وهذا سؤال جوهري سبق أن انقسم حوله الإخوان المسلمون في مصر زمن رؤسائهم «التاريخيين». يمسك التيار الراديكالي العسكري بقوةٍ بمحافظات الشمال، وهم ورثة «حركة التحرير الإسلامي» التي أنشأها في حلب سنة ١٩٦٣ الشيخ عبد الرحمن أبو غدّة، اللاجئ اليوم في المملكة العربية السعودية، و«كتائب محمد» التي كان يقودها الشيخ مروان حديد سنة ١٩٦٥ في حماة. وقد تبنّى التيار مسؤولية معظم العمليات الإرهابية منذ سنة ١٩٧٧، وبخاصة الاعتداء على مدرسة المدفعية في حلب في حزيران/يونيو ١٩٧٩. وقد احتكروا لقب الشهادة، نظراً إلى خطهم السياسي والقمع الذي صبَّته السلطة على الحركة، ولكن أيضاً لقب «إخوان الداخل» الذي كرَّس موقعهم المهيمن بل الحصريّ على الأرض. نذكر من بينهم عدنان عُقلة، الذي يتمتع اليوم بسلطة مطلقة لأنه لم يفرّ من أرض المعركة على الرغم من كل حملات «التمشيط» التي استهدفته.

الفرع الآخر للحركة، وهو سياسيّ، كان يطالب بالإرث التاريخي نفسه، وكاملاً، الذي يطالب به الإخوان المسلمون داخل سورية. فكان عصام العطار بصفته مرشد الحركة يقود الجهاد حتى تاريخ قريب من منفاه في مدينة آخن في ألمانيا الفدرالية[٢٢]، مستفيداً من التحالفات السياسية داخل البلاد أو مع الدول العربية المجاورة، ومع ذلك كان دائماً ينكر أية مسؤولية للإخوان المسلمين في العنف السياسي، وتحديداً بدءاً من اعتداء حلب على مدرسة المدفعية. إليكم ما كتبه بهذا الخصوص في بيان نُشر بعد العملية بعدة أيام (٢٨ حزيران/يونيو)، وأُعيد نشره في مجلة أصولية سعودية (**الدعوة**):

---

(٢٢) كان عصام العطار في طليعة المحتجين منذ سنة ١٩٦٣، في الوقت نفسه الذي كان يُعقد فيه المؤتمر القطري السادس لحزب البعث الذي وضع الأسس الأيديولوجية للنظام الحاكم. ذهب إلى مكة المكرمة بقصد الحج، ولدى عودته مُنع من دخول سورية، وهو يسكن في آخن منذ سنة ١٩٦٨.

... إن الاتّهام الموجَّه إلى الإخوان المسلمين باطل وعارٍ عن الصحة ومناقض للأحداث الواقعية. ويكفي أن نذكر بأن المسؤول عن العملية ضابط بعثي منذ أمد طويل، علاوةً على أنه يعمل في المخابرات، وهو مسؤول الحزب في المدرسة[٢٣]... ربما كان المسؤولون السوريون يسعون بإلصاقهم تهمة الاعتداء بالإخوان المسلمين إلى إخفاء صراعاتهم الداخلية والتمويه عليها، اللهم إلا إن كانوا يمهّدون الطريق لاستئصال قريب للقوى الإسلامية الواحدة تلو الأخرى[٢٤]....

وقد عرض في الوثيقة نفسها المطالب العامة لحركته، وكذلك الوسائل التي ينتهجها لتحقيقها:

... إنني أعلن للعرب وللمسلمين إدانتنا الثابتة للدكتاتورية الطائفية، وكذلك تصميمنا على متابعة الجهاد بكل الوسائل المشروعة من أجل أن نعيد للشعب الحريات والحقوق التي سُلبت منه، ولتطبيق الإسلام منهاج حياة ومنهاج حكم، وفق رغبة الشعب. وإنني أدعوكم جميعاً إلى أن تكونوا معنا في معركة الحرية والكرامة هذه، معركة الحق والعدالة... معركة الإسلام.

وقد عاد عليه ذلك الحرص على العمل ضمن حدود القانون والادّعاء أنه الوسيط بين الحركة ومختلف الدول العربية والإسلامية بالنقد اللاذع من إخوان الداخل على صفحات مجلة **النذير**.

... مرت سبعة عشر عاماً، لم يلمح الشعب أدنى بارقة أمل لمقاومة هذا النظام. وها هو فجأةً يستيقظ على صوت الرصاص، رصاص من ثاروا على الطغيان، فبدأ الناس يتساءلون مستغربين: «من هم هؤلاء الشجعان؟»... وقد انتظر الناس ثلاث سنوات قبل أن يأتيهم الجواب على سؤالهم ذاك: «إنهم شباب مؤمنون بالله، وقد عاهدوا الله على الموت في سبيل إنقاذ الإسلام والمسلمين، بعد أن رأوا ما آلت إليه أحوال أمتهم

---

(٢٣) قارن بـ:

Le Monde diplomatique (octobre 1979), p. 7

وكون النقيب إبراهيم يوسف عضواً في الحزب، ومسؤولاً فعلياً عن التكوين السياسي للطلاب العسكريين، فهذا لا يتنافى مع انتمائه إلى التنظيم الأصولي.

(٢٤) أكّد عصام العطار رأيه هذا في مقابلة مع:

An-Nahar Arab Report and Memo (Beyrouth), vol. 48 (18 février 1980), pp. 3-5.

ووطنهم»... متحدّين أجهزة الرعب والموت التي يملكها الطغاة. لقد انتشر المجاهدون في كل سورية...

ولكن، وبينما الشعب يدعم الثورة الإسلامية وينخرط في صفوف المجاهدين، نشرت صحيفة **الرائد** التي تصدر في مدينة آخن في ألمانيا الغربية، تحت اسم **الطلائع الإسلامية**، عدة بيانات ومقالات أخرى غريبة جداً ما كان لها أن تلفت انتباهنا لولا أنها كانت تحمل رسائل غير مباشرة للسلطة.

وعليه، نقرأ في العدد ٣٧ مقالة لعصام العطار بتاريخ ٢٦ حزيران/يونيو ١٩٧٩، فيها مدح حماسي للشهداء الذين سقطوا في سورية، وقد استعمل فيها ألفاظاً مثل «أبناؤنا» أو «الأعزاء علينا»... بينما الجميع يعلم أنه لا يوجد بين المطلوبين والمعتقلين في سورية شخص واحد تربطه علاقة تنظيمية مع عصام العطار. ونقرأ في مقالة أخرى وبقلم الكاتب نفسه أن الإخوان المسلمين لم يتبعوا ولن يتبعوا سوى الطرق المشروعة، وكذلك أنهم ضد الاغتيالات لأسباب سياسية وطائفية[٢٥]...

وقد حافظ عصام العطار خلال الأشهر التي تلت ذلك على سياسة حركته محتفظاً بخطّه المعتدل والمفتوح دائماً ـ في الواقع ـ على الحوار مع السلطة[٢٦]، حتى إنه نشر في ربيع سنة ١٩٨٠، عندما كانت الأزمة في أوجها، بياناً يقترح فيه تطبيع علاقات سريع بشرط واحد: عودة الحريات الديمقراطية. ولكن، إنْ كان علينا اليوم التكلم عن عصام العطار، فبصيغة الماضي، لأنه لم يعد منذ نهاية سنة ١٩٨٠ يرأس جمعية الإخوان المسلمين. وقد خسر في المؤتمر العام الذي عُقد في مدينة آخن أمام أنصار النضال المسلّح، وحلَّ محلَّه مجلس الثلاثة: علي البيانوني وسعيد حوّى وعدنان سعد الدين، وهم من وقَّع على «بيان ـ برنامج الثورة الإسلامية في سورية» الذي سنورده بعد عدة صفحات. من المؤكد أن تعزيز حملة القمع خلال صيف ١٩٨٠ قد أدّى دوراً في انهيار الخط «السياسي» الذي ينادي به عصام

(٢٥) **النذير**، العدد ٧ (٥ كانون الأول/ديسمبر ١٩٧٩)، ص١ ـ ٤.

(٢٦) عبر وساطة أخته، وزيرة الثقافة والإرشاد القومي.

العطار من داخل الحركة[٢٧].

بعد أن ثَبُتت حتمية الحل العسكري من جديد على المستوى النظري، ركَّز الإخوان المسلمون جهودهم على دمشق، التي أصبحت خلال سنة ١٩٨١ المسرح الأساس لعملياتهم الإرهابية. وقد استهدفت أكثرُها فتكاً، باستخدام «تقنية» السيارة المفخخة، مقرَّ مجلس الوزراء والأركان العامة للطيران[٢٨]. وفي ٢٩ تشرين الثاني/نوفمبر استهدف اعتداء مكاناً غير واضح يبدو أنه مركز للتجنيد في أحد الشوارع الرئيسة في حي الأزبكية في دمشق. وعلى خلاف العادة، خصَّت وسائل الإعلام الرسمية تلك العملية بتغطية واسعة وتحدثت الأرقام الرسمية عن نحو ٢٠٠ قتيل وجريح، بل بالغت في ذلك للحصول على مكاسب سياسية. وعليه، فقد عاشت العاصمة عملياً خلال خريف ١٩٨١ حالةَ حصار يمكن ملاحظته بالتواجد الدائم لقوات الأمن والميليشيات وعدد الشوارع المغلقة في وجه مرور السيارات وبحظر التجوال الذي كان يسري في الواقع مع حلول الليل...

١٩٨٢: السنة الرهيبة

تركت سنة ١٩٨٢ علامةً لا تمحى في ذاكرة الشعب السوري الذي لم يكن يعلم حتى ذلك التاريخ أن كل شيء كان ممكناً، ولا ندري هل ذلك لسذاجته أم كان الأمر «طبيعياً»؟ وعندما نقول كل شيء، نعني القصف الأعمى والممنهج على مدينة حماة، رابع المدن السورية ويبلغ سكانها نحو

---

(٢٧) لا بد في الواقع من القول، إضافةً إلى الانشقاقات «المناطقية» التقليدية التي لم تنجُ منها الحركة الإسلامية، إن عصام العطار وأهل الحسابات والجمع والطرح في دمشق، وسعيد حوى في حماة، وعلي البيانوني في حلب، وعدنان سعد الدين في حمص... والعلاقات الثنائية بين هؤلاء الرجال في هذه الحركة مثلما هي في كل الحركات، هي من يحدِّد حقيقةَ الخلافات داخل الحركة أكثر من أية اعتبارات أخرى للتيارات السياسية. ومن ثَمَّ، فمروان حديد على سبيل المثال، الذي يُعدُّ مُلهِم تيار «الصقور»، معروف عنه أيضاً أنه «رَجُل» العطار. تماماً كما أن إبعاد هذا الأخير عن المستوى السياسي لا يجب أن يُنسينا أن تأثيره يبقى كبيراً داخل الحركة، بل هو أكبر من تأثير مجلس الثلاثة على مستوى التنظيم «العالمي» للإخوان المسلمين.

(٢٨) ٢٠٠ قتيل وجريح في العملية الأولى (١٧ آب/أغسطس ١٩٨٠)، وأكثر من ٧٠ قتيل في الثانية (٣ أيلول/سبتمبر)، بحسب مجلة **النذير**، العدد ٣٨، ١٤ أيلول/سبتمبر. وهي أرقام مبالغ فيها من دون شك، لكن الصحافة السورية لم تنشر أي شيء عن الاعتداء الأخير، فليس لدينا أي مصدر آخر لتقدير عدد الضحايا.

ربع المليون نسمة، خلال شهر شباط/فبراير. وبعد مرور عدة أشهر على المأساة لا تزال سحابةٌ من الذعر تغطّي الرأي العام، ومن المستحيل الحصول على معلومات دقيقة عن هذا الموضوع خارج الخطاب الرسمي المقتضب جداً والمتعلق «بتفاصيل» العملية، وما صدر عن حركة الإخوان من ردود فعل كتابية مزجت بين لهجة المنتصر وحديث عن نهاية العالم للدلالة على ما عُرف باسم «مأساة العصر»[٢٩]. فيما تبقى، جميع الوثائق التي بحوزتنا لا تضيف شيئاً على الرعب الذي تكلم عنه الشاهد السابق حول مجازر شهر نيسان/أبريل ١٩٨١، اللهم إلا أن هذه قد نُفذت بمعدّل قتل يختلف باختلاف المصادر، إنما يمكن تقدير حصيلة المجزرة بكل مصداقية من ٧٠٠٠ إلى ١٠٠٠٠ قتيل.

في مساء الثاني من شباط/فبراير ١٩٨٢ نادت مآذن حماة الأهالي إلى الثورة العامة، ووُزِّع السلاح على أبواب البيوت، وخلال بضع ساعات كان «الإخوان» قد أصبحوا أسياد المدينة من دون أن تبدي أي من قوى الأمن معارضة حقيقية، وأُنشئت «محكمة إسلامية» سريعاً للنظر في وضع المساجين من الكوادر الإدارية في المحافظة وحزب البعث والمنظمات الشعبية... إلخ، وصدر نحو مئة حكم بالإعدام نُفِّذت على الفور. وقد استغرق الوحدات الخاصة مدعومةً بالجيش أكثر من شهر لاستعادة المدينة، أو ما بقي منها بعد القصف الرهيب على المدينة والتدمير الكامل لبعض الأحياء مثل حي الحاضِر أو الكيلانية. ماذا كان ينتظر الإخوان المسلمون من تلك المبادرة؟ مع مرور الزمن قد نعتقد أنهم لعبوا وقتها آخرَ ورقةٍ لديهم وبالتنسيق ربما مع محاولة الانقلاب العسكري ـ الفاشلة ـ التي قام بها خالد عطايا مع بعض الضباط السُّنَّة قبل ذلك بشهر. بعد مأساة حماة اجتمعت القوى السياسية كافة ولأول مرة مع الإخوان المسلمين ووقّعت «ميثاق التحالف الوطني لتحرير سورية»، الذي لم يحفَل به حقيقةً سوى الموقّعين عليه. واليوم، يبدو أن آلة القمع قد نجحت في تفكيك الحركة الأصولية في سورية. ولكن حتى متى؟ والسؤال الأهم هو: بأي ثمن؟!

---

(٢٩) العبارة قالها عدنان سعد الدين في حديث مع مجلة **الوطن العربي** (باريس)، العدد ٢٧٠ (نيسان/أبريل ١٩٨٢)، ص١٦ ـ ٢٢.

على هامش النواة المنظَّمَة للحركة الأصولية هناك شبكة أخرى لا تقلّ أهميةً قائمةٌ على نمطٍ تنظيميٍّ أكثر سلاسةً بكثير، وقد تكونت حول بعض الشخصيات الدينية التي تتمتع بجمهور واسع في أوساط الرجوازية الصغيرة السُّنيَّة المَدينية؛ ففي دمشق لدينا الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي أستاذ الحقوق في كلية الشريعة الذي يلقي درساً أسبوعياً في مسجد السروجية، والشيخ محمد عوض خطيب جامع الإيمان القريب من البنك المركزي والذي يضيق حَرَمُه بالمصلين يوم الجمعة، وفي حلب الشيخ خير الله الذي شارك بكثافة في الحَراك في تلك المدينة، والشيخ عبد القادر عيسى الذي تتجاوز سلطته الواسعة حدود مدينة حلب لتصل الفرات وحتى دير الزور.

فإن وسَّعنا دائرة الحَراك التنظيمي ليشمل المجتمع بأكمله لوجدنا التجار الذين رأينا في عرضنا التاريخي أنهم شاركوا بقوة في جميع موجات الاحتجاج الأصولية منذ استلام البعث للسلطة سنة ١٩٦٣. والحقيقة أن موقفهم من النظام الحاكم الحالي موقف غامض؛ فمن جهة، لا شك في أنهم استفادوا واسعاً من برنامج «الانفتاح» الاقتصادي الذي تبنّته حركة حافظ الأسد التصحيحية (١٦ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٧٠)، كما استغلوا تماماً الهامشَ الذي تركته الاشتراكية البعثية للقطاع الخاص[٣٠]، ولا سيما التضخم السريع جداً في النفقات العامة الذي كان بداية التأثيرات الإيجابية للفورة النفطية بعد حرب تشرين/أكتوبر ١٩٧٣، فأسهموا، من جانبهم، بشكل واسع في تشكيل «برجوازية جديدة... تحت ظل البعث... وهي طبقة أغنى وأوسع من طبقة الملَاكين القديمة»[٣١]؛ لكنهم، من ناحية أخرى، رفضوا تحمّل مسؤولية الوضع الاقتصادي عندما بدأ بالتدهور تحت وطأة التوترات القوية للتضخم، كما رفضوا أن يضعهم النظام في خانة الملاحَقين سياسياً

(٣٠) ثمانون في المئة من التجارة الداخلية، وأقل من ٢٥ في المئة من التجارة الخارجية، إلا أن هذا الرقم الأخير ينبغي ردّه إلى الكتلة النقدية المتداولة: من سنة ١٩٧٠ إلى سنة ١٩٧٦، تجاوزت الصادرات ١٣٧٥ مليون ل.س. انظر:

Michel Seurat, "Les Populations, l'état et la société," dans: André Raymond, dir., *La Syrie d'aujourd'hui* (Paris: Éditions du CNRS, 1980), p. 126.

(٣١) محمد حيدر، المسؤول السابق عن الاقتصاد في القيادة القطرية لحزب البعث، في حوار مع رولو في:

Le Monde, 4/6/1976.

وأمنياً. وعليه، عندما قامت السلطة في صيف ١٩٧٧ بحملة ضد الربح غير المشروع وأنشأت محكمة الأمن الاقتصادي، زجَّتْ في السجن ببعض التجار المرموقين؛ وبتحديد أكثر، نشرت مجلة **النذير**[٣٢] يوم ٢٨ كانون الثاني/يناير ١٩٨١ قائمة بأسماء ١٢٠ شخصاً من العاصمة، من تجار أسواق الحَريقة والحَميدية والخُجا. وذلك كان خبراً من بين أخبار أخرى في نشرة «أخبار المحافظات» التي يصدرها إخوان الداخل؛ مما يُظهر جيداً العلاقات الوثيقة التي كانت تربط هؤلاء بالنظام المديني التقليدي. وقد وُجِّهت إلى أولئك التجار تهمة التهريب والمضاربة لخفض قيمة الليرة السورية وأنهم يريدون تحطيم اقتصاد البلد. وقد بيَّنت مجلة **النذير**، بأسلوب غاضب، هشاشة تلك الاتهامات، بل ردَّتها على السلطة نفسها منددةً بسلوكيات الجماعة الحاكمة وبجلاوزتها في المجال الاقتصادي، الذين هم أقرب إلى «المافيا» منهم إلى الموظفين، بحسب أقوال المجلة.

لم يكن ما يقوم به تجار السوق مجرد دعم مادي للحركة الأصولية، بل كانوا امتداداً لها في المجتمع المدني التقليدي الذي كانت تريده أن يكون المعقل الأخير المقاوم لمحاولات «الدولة الحديثة» للنيل منه، الدولة التي تجسّدها الآن أقلية طائفية دخيلة على النظام المديني.

---

(٣٢) **النذير**، العدد ٣١ (٢١ آذار/مارس ١٩٨١)، ص٦.



الفصل السابع

معنى الأزمة

إنَّ محاولتنا كذلك قياس مدى تجذّر الحركة الأصولية الإسلامية في التنظيم الاجتماعي، بدءاً من الشاب المهمش في اللاذقية وانتهاءً بتاجر السوق مروراً بالمدرّس، لا تعني بأي حال من الأحوال أنّ علينا قراءة الحركة على هذا المستوى من التحليل فقط، إذ سيكون من العَجَلة القول إن الأمر عبارة عن صراع طبقات. «فالحاضنة» الاجتماعية للأصولية لا تتوفر فقط في الطبقات الفقيرة ولا في البرجوازية المتحدّرة من النظام القديم، مثلما يريد متملّقو «التقدمية» السوريّة أن يُفهمونا. والأمر لا يتعلق هنا بخلل في عمل نظام الإنتاج، بل بأمر يعتمل على درجة أعلى بكثير في تراتبية التحليل الاجتماعي. إنه صراع لأجل الدولة أو ضدها، صراع استرجاع جزءٍ من المجتمع لتاريخيته، علماً أن هذا المصطلح الأخير يعني إمكانية المجتمع أن يُنتِج تاريخه الخاص وأن يقرر نمطه الخاص للتنمية والتحول، انطلاقاً من نموذجه الثقافي الخاص به. وبشكلٍ موازٍ نقول أيضاً إن تعريف الدولة باستخدام مصطلحات الطبقات والطبقية هو تعريفٌ كَيفيٌّ: أي بالكلام عن «الفلاحين والعمال والمثقفين الثوريين» وفق الصيغة الرسمية للدولة، أو بالحديث عن «البرجوازية الصغيرة» وفقاً للمؤتمنين على الماركسية المتشددة في دمشق أو بيروت مثلما في باريس، عندما يريدون انتقاد نظام الحكم.

فهل الأمر صراع طبقات؟

سنوضح، من خلال النصوص الآتية، التحليل الذي تقدمه الماركسية للأزمة الحالية ولمن يقف وراءها مستخدمةً كالعادة لغةً جوفاء، قبل أن نتطرق بشكل أوسع إلى خطاب الإخوان المسلمين حول الموضوع نفسه،

والذي له الفضل على الأقل، بعيداً عن العبارات البالية أو المغالاة في الاعتقادات، في تقديم الواقع الاجتماعي كما يبدو بالعين المجردة، بمعنى آخر عدم التهرب من المسألة الطائفية. ولهذا السبب يجد خطابهم صدًى كبيراً لدى الرأي العام. فخالد بكداش على سبيل المثال، الأمين العام للحزب الشيوعي السوري منذ سنة ١٩٣٣ وعضو بهذا اللقب في الجبهة الوطنية التقدمية الحاكمة، يُنكر قطعياً وجود مشكلة طائفية في سورية:

لطالما اعتبر الحزب الشيوعي السوري الأحداث التي جرت ولا تزال تجري في سورية ذات علاقة، في حقيقتها الجوهرية، بنضال وطني وبصراع طبقات، وبتوجهات البلاد الرئيسة فيما يتعلق بالسياسة الخارجية والداخلية، وبالتالي ما فتئ حزبنا يدحض وبقوة كل الادّعاءات التي تقول إن الصراع ذو صبغة دينية أو طائفية...

من المستبعد تصور تدخّل عسكري مباشر ضمن السياق الدولي لكسر دمشق، فقامت تحالفات كامب ديفيد والرجعية التي ارتبطت بها باللجوء إلى القوى الرجعية في الداخل وعلى رأسها الإخوان المسلمون، فحاول هؤلاء صبغ الصراع بالصبغة الدينية والطائفية، مستغلين بعض الثغرات في الوضع الداخلي الناتج من بعض السياسات المتّبعة خلال السنوات الماضية لتبرير عملياتهم التخريبية والإرهابية[1].

بالاستناد إلى هذا التحليل يتّهم خالد بكداش دفعةً واحدة حركة آذار/ مارس ١٩٨٠ بكاملها، وبخاصة الدور الذي أدته النقابات المهنية (نقابات الأطباء والمهندسين والمحامين) التي تحدثنا عنها بما فيه الكفاية سابقاً. أما عن الكلمة المفتاح «الديمقراطية» الواردة على رأس قائمة المطالبات التي ترفعها الحركة، والتي رأينا ما تعنيه في عقل جمال الأتاسي، فقد لخّصها الزعيم الستاليني القديم بكلام مقفّى مصطنع:

لقد طالب حزبنا ولا يزال يطالب بتوسيع الحريات الديمقراطية للعمال والفلاحين والمثقفين الثوريين وجميع القوى الوطنية والتقدمية. [...] مع ذلك، فالديمقراطية ليست أمراً مجرداً، أو إعلان مبادئ عامة مأخوذة من

(١) **السفير**، ٢٠/٥/١٩٨٠.

الدستور. وجميعنا يعلم نظرية كارل ماركس التي تقول إن الإنسان الذي يعمل لمصلحة إنسان آخر ليس حراً، مهما كانت حقوقه، ولهذا ليس من المفاجئ أن نرى القوى الرجعية ترفع اليوم شعار الديمقراطية قبل أي شعار آخر، وهذا يعني بوضوح حرية العمل والشركات، وذلك لأجل نسف المنجزات التقدمية والتراجع عن الإصلاح الزراعي والتأميم... إنها الحرية التي تديرها الدعاية لمصلحة السادات والطريق التي اتّبعها... حرية التآمر على الشعب والأمة، مثلما أظهرته مواقف بعض النقابات المهنية المعروفة[٢].

لكن جماعة يوسف نمر، وهي عناصر انشقّت عن الحزب الشيوعي السوري وتجمّعت تحت اسم «اتحاد الشيوعيين» وكان أول هدف معلن لها تأسيس حزب «أكثرية» أي التخلص من السلطة الاستبدادية التي يمارسها الأمين العام خالد بكداش منذ ما يقارب من نصف القرن، تقدّمت برأي مختلف قليلاً حول الأزمة التي يمرّ بها النظام الحاكم معترفةً بوجود مشاركة شعبية في أحداث آذار/ مارس ـ نيسان/ أبريل ١٩٨٠، لكن خلفية تحليلهم حول «الطبيعة الحقيقية» للصراع تبقى نفسها:

نحن نعتقد أن مشاركة بعض الطبقات الشعبية في الأحداث الأخيرة (نتيجة لعدم رضى مشروع لا يسعنا إنكار أهميته) لا تكفي لإضفاء صفة الحركة الشعبية عليها، من حيث إن مسار تلك الأحداث كان دائماً مرتبطاً بالرجعية الدينية مدعومةً بالأوساط البرجوازية التقليدية، وإن البرنامج السياسي هو تحديداً برنامج هذه البرجوازية، وليس برنامج القوى الشعبية الديمقراطية والتقدمية.

وإن كانت الجماهير غير راضية عن الوضع الحالي، فهي ترفض في الوقت نفسه العودة إلى سلطة التجار والإقطاعيين القدماء والرأسماليين، كما تشجب دعم السلطة لتلك القوى خلال السنوات الماضية.

فإن كانت الجماهير تطمح إلى الديمقراطية، فهي بالتأكيد ليست

---

(٢) تقرير اللجنة المركزية أمام المؤتمر الخامس للحزب الشيوعي السوري، دمشق، أيار/ مايو ١٩٨٠، نص مطبوع على آلة الرونيو، ص٢٢ ـ ٢٣.

الديمقراطية كما تفهمها الرجعية التي لا ترى فيها سوى حرية التجارة والاستغلال.

أما فيما يتعلق بوضع حدّ للاغتيالات الطائفية فهو أمر لا يقل شأناً عن وضع حد للفساد الذي عمَّ البلاد، فإن لم ندنِها ونقضِ عليها فهذا يعني أننا نشجّع الطائفية بأشكالها كافة.

وليس للطائفية في الواقع سوى هدف واحد هو التغطية على الطبيعة الحقيقية ـ السياسية والطبقية ـ للصراع الجاري في سورية؛ إنها الدليل على صعود الفكر اليميني والرجعية[٣].

أسطورة البناء الوطني

المراجع حول هذا النوع من التحليل كثيرة ومتعددة ونجدها عند كل تيارات المعارضة «الحداثية»؛ إذ يأتي إنكار الطائفية في مقدمة خطاب الطبقة السياسية السورية بجميع اتجاهاتها، ليس فقط من وجهة نظر الأخلاق السياسية، بل أيضاً من وجهة نظر الواقع الاجتماعي؛ لأنه منذ القرن التاسع عشر والنموذج نفسه عن البناءِ الوطنيِّ و«التحديث» يضعُ تخلّي الجميع عن انتماءاتهم الطائفية شرطاً لوحدة الكُلّ ولمساواتهم داخل المجتمع المدني. فموضوع الوحدة هذا هو ما يحدِّد الأيديولوجية العربية المعاصرة بكاملها، وفي سورية بشكل خاص؛ أيديولوجية ما فتئت ترى المجتمعَ ضمن حقيقة جوهرية كليةً، أي من وجهة نظر عالِم الاجتماع دوركايم البحتة. وفي المقابل، تُعدّ الانقسامات العامودية ذات الصبغة الطائفية أو المناطقية أو غيرها مواضيع محرّمة لا يجوز الخوض فيها.

ومع ذلك، تمكنت الحرب اللبنانية من أن تهزّ هذا الإطار من التحليل الاجتماعي الراسخ الذي لم يكن يرقى إليه الشك لدى بعض المثقفين، فحاول بعضهم بجرأة كبيرة أن يُظهروا آليةَ عملِ نظامٍ سياسيٍّ همُّه الوحيد من وراء اللعب على الساحة هو الحفاظ على تماسكه الطائفي الخاص به، عامِلاً على أن يَفقد الآخر ذلك التماسك تحت ثقل أيديولوجية البناء الوطني.

(٣) **حركة الاتحاد الشيوعي في سورية** (منتصف تموز/ يوليو ١٩٨٠)، ص١٨ ـ ١٩ (كتيب في ٤٨ صفحة).

«فالأكثرية» هي الخاسر دوماً في تلك اللعبة بالنظر إلى تكوينها إن استطعنا القول، إذ تقدّم نفسها على أنها لا تحتوي على عصبية، بينما تعمل «الطائفة» الدينية هنا عملَ الحزب السياسي، كأداة للاستيلاء على السلطة. تفسّر لنا هذه الرؤية للحيِّز الديني والحيِّز السياسي الوضعَ على الأقل بقدر ما تفسّره الفرضية التي تربط هذين الحيِّزين بالحيِّز الاقتصادي، ضمن سلسلة ثابتة ومستمرة من المُسبِّبات. وأخيراً، ألسنا هنا، نوعاً ما، من جديد أمام النظام الإسلامي القديم الذي يَرجع في فهمه لجميع متناقضات المجتمع وحركته إلى الحيِّز السياسيّ/الدينيّ؟ ربما كان في هذه العودة إفلاسٌ للدولة الحديثة ولنظام الأحزاب من حيث وظيفتها كأداة للتعبير عن التنظيم الاجتماعي. من هنا جاءت رؤية المثقفين الجديدة «لمفهوم الاستبداد»، فهو ليس استبداداً على المستوى السياسي فقط، ومن ثَمَّ إصرارهم على تقديم «الديمقراطية» كشرط لاستمرارية المجتمع وبقائه؛ لا أقل ولا أكثر. نرى هنا كل ما في الوضع من تناقض، وهذا الانشقاق الجديد الذي يرتسم داخل طبقة المفكرين: فبينما حافظ بعضٌ على الخطاب السياسي المتمحور حول الطبقات، وهو، كما رأينا، الخطاب الذي تستخدمه الدولة وليس الهدف من ورائه في المحصلة سوى حجب الحيِّز الاجتماعي، قرّر بعضٌ آخر بكل بساطة الخوض في مسألة الطائفية ليطرحوا مشكلةَ السلطة الطرحَ الصحيح وكما هو مفترض أن تُطرح والقيام بالتفكير ملياً حول مجتمعهم الذي يعيشون فيه استناداً إلى مبدأ أن الحيِّز السياسي يُبنى انطلاقاً من الحيِّز الاجتماعي. والأولوية بالنسبة إلى هؤلاء من الآن فصاعداً أن يطرحوا الأسئلة حول أشكال التعايش الاجتماعي، ومن ثَمَّ أن يتوقفوا عن اعتبار مشكلة الاندماج محلولةً كما تفعل السلطة لتغطية ممارساتها.

النص الآتي حول صعود التيار الإسلامي كتبه مثقف سوري[٤] وتظهر فيه جيداً تلك التساؤلات الجديدة خارج الإطار التقليدي «للخطاب التقدميّ»، خطاب السلطة ولغة العلوم الاجتماعية السائدة:

هكذا تتحول القضية الثقافية إلى قضية قومية لا تهدّد فقط استقرار الدول السياسي القائم على نكران متبادل للذاتية، ولكنها تهدد أكثر من ذلك

(٤) برهان غليون، **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، ص١٠ ـ ١٢.

وجود الجماعة ذاته كمجتمع سياسي موحد وقومي. فالوحدة تبقى هنا شكلية ما دامت تقوم على اتفاق سلبي هو في الحقيقة اتفاق على باطل، مضمونه تخلي الجماعة عن كل هوية قومية تجاه الجماعات القومية الخارجية الأخرى، الأمر الذي يعني في العصر الراهن الاستلاب للغرب وتقديس ثقافته...

فالأقليات الصغيرة التي تشعر أنها مهددة من جراء تطور العودة الكثيفة لدى الأغلبية إلى الذاتية الإسلامية الموسومة دائماً بالسلفية، مدمّرةً بذلك المكتسبات العصرية العلمانية للدولة الحديثة، بما في ذلك المساواة بالحقوق وحرية الاعتقاد. هذه الأقليات بقدر تزايد شعورها بالتمايز الثقافي والديني يزداد تمسّكها على صعيد القول والكلمة بالمعتقدية العلمانوية التي تنادي بنزع الدين عن الدولة وعن كل ما يمسّ المشاكل المشتركة للجماعة...

إذن، لا تبدو الدولة العلمانية في العالم الثالث دولة مساواة بين الأديان إلا لأنها تغطّي، بهذه المساواة الشكلية التي لم تعد تؤدي أي دور سياسي في تحديد مكانة الجماعات والأفراد اجتماعياً، اللامساواة الحقيقية بين الطبقات والاحتكار المطلق لحرية الرأي والتعبير والتنظيم، أي المساواة الفاعلة في المجتمع الحديث التي تترتب عليها نتائج سياسية مباشرة. وهكذا تبدو العلمانية هنا، التي تعاني تثبتاً مرضياً على مسألة الصراع بين الدين والدولة الموروثة عن القرون الوسطى الأوروبية، أيديولوجية تبرير ضرب حرية الاعتقاد الأساسية ووسيلة للتغطية على انعدام هذه الحرية في الواقع والممارسة. وبقدر ما كانت الاعتقادية العلمانية الأوروبية وسيلة لتحرير العقل وفرض حرية التعبير، جاءت العلمانية العربية لتنقذ الاستبداد العصري، أي جاءت كي تقدّم إلى مصادرة حرية الرأي والتعبير الاجتماعي والطبقي غطاءً شرعياً من المساواة الشكلية بين الطوائف. ومن أجل ذلك بقيت عقيدة مستلبة تجاه الدولة، مأخوذة بتقديس السلطة والقوة. إن الخوف من اكتساح الإسلام للدولة هو المحرّك الأساسي لسياستها. وهكذا يتحول الإسلام بسرعة في ذهنها إلى عقيدة رُكودية رجعية لا تنتشر إلا بسبب جهل العامة المستلَبة والظلامية، التي تعمل هي ذلك على تخليد جهلها...

وإليكم وجهة نظر أخرى حول مسألة العلمانية نفسها والبناء الوطني لا

تتوافق مع سابقتها بقلم واحد من أهم ممثلي الماركسية العربية الذي يفضِّل أن يعرِّف عن نفسه اليوم بوصفه رسول المعرفة، ألا هو السيد إلياس مرقص:

إن الفكر القومي العربي، وكذلك الفكر الماركسي والإسلامي، يحارب العصبيات في مجال المعرفة من دون أن يفهمها على أرض الواقع (وإن كان بعضهم «يعوِّض» هذه الثغرة بالعمل «السياسي»). والفكر القومي العربي بإهماله حقيقة الاختلاف يضع ثقله بأكمله على محور التمايز، كما لو أن هذا التمايز لا يستند إلى شيء، ـ أي إلى العدم ـ أو أنه من فعل السماء: الاستعمار. ويعالج مسألة هذه العصبيات الفظيعة ضمن إطار دعوة قومية إسلامية أو على نغم صراع الطبقات. دعوة... بمعنى آخر هي عصبية مضادة. إنه السم والترياق، لم يعد للحقيقة وجود، بل صارت تمر عبر الخطاب...

إن مفهوم «المجتمع المدني» في الفكر العربي الكلاسيكي «الشرقي» أو الثوري مفهوم فضفاض جداً، على عكس مفاهيم الدولة والسلطة والحزب والسياسة التي تهيمن وتصبغ الفكر الاستبدادي النخبوي التابع والخانع والذليل... فكر عصرِ المماليك.

فنحن نسعى إلى تأسيس العلمانية السياسية من دون أي اهتمام بالعلمانية الاجتماعية وكبديل عنها، إنها علمانية «الولاية» نوعاً ما وليست علمانية الوجود. نحن نسعى لتأسيس اشتراكية الدولة ولا نادي باشتراكية المجتمع؛ وحبّذا لو أقمنا دولة تمثّل المجتمع بأطيافه كافة شريطة أن يبقى المجتمع في مرحلة القطعان المتفرقة من الناس(٥)... التي تصبح لاحقاً جماعات حاكمة(٦).

---

(٥) تشير الكلمة المأخوذة من مصطلحات كانيتّي:

Elias Canetti, *Masse et Puissance,* traduit de l'allemand par Robert Rovini (Paris: Gallimard 1966).

كمرادف لكلمة «جماعة» باللغة العربية المشتقة من الجذر «مجتمع»، بشكل عام إلى شكل تقليدي للتجمع بدءاً بالعصابة وانتهاءً بالطائفة الدينية (Gemeinschaft) نوعاً ما. ولكن، بشيء من الانزياح الدلالي (السيميائي) ذي المعنى، يمكن للمصطلح أن يُستخدم للدلالة على حزب سياسي أو تيار فكري...

(٦) **السفير**، ٢٢ ـ ٢٣/ ٤/ ١٩٨١.

تحليل الأمور من وجهة نظر الإخوان المسلمين

ليس لدى الإخوان المسلمين هذا النوع من القلق، فهم يعتبرون الإسلامَ وسيلةً مجرَّبةً للبناء الاجتماعي، ومن ثَمَّ يركّزون ضرباتهم للنيل من قلعة السلطة، بمعنى آخر من حزب البعث والجيش والطائفة العَلَوية. فإن أخذنا الأمر من زاوية «أسلحة النقد»، فلا بدّ من الاعتراف بأن هذا التحليل تحليلٌ صحيح وحقٌّ، وعلى الأقل هو أدق بكثير من التحليلات التي عرضناها سابقاً. إن النظام الإسلامي هنا هو الإطار المرجعي الوحيد. ويستعيد تحليل الإخوان المسلمين، الذي لم يسبق أبداً أن قُدِّم بهذا الشكل، فكرةً وضعها ابن خلدون منذ ما يقارب الستمئة عام عندما بيَّن كيف تستغل «العصبيةُ» الحاصلة من الولاء مثل لُحمة النسب أو قريباً منها أو لمجرد المصير المشترك «الدعوةَ» الدينية/السياسية في مكان تاريخيّ معين وسيلةً للوصول إلى «المُلك»(٧). فإذا ما سحبنا ثلاثية ابن خلدون على الحالة السوريّة، مثلما يفهمها الفكر الأصولي، لقرأنا الحاضر كالآتي: العَلَويون كأقلية طائفية قد استولوا على مقاليد الدولة وأخذوا لمصالحهم مبادئ ومثاليات القومية العربية كما استولوا في طريقهم على الاشتراكية، بمعنى آخر على كل ميراث الحركة الوطنية لسنوات الخمسينيات. يلخّص جابر رزق، المتخصص في «الشؤون السورية» في مجلة **الدعوة** المصرية الأصولية، هذه الفرضية في جملة واحدة أحسن تلخيص: «لقد استفادت الطائفة النُصيرية كل الفائدة (للوصول إلى السلطة) من تلك الفرصة الذهبية التي منحتها إياها دعوة القومية العربية، وهي فكرةٌ أوحى بها المستعمر الصليبي [= الغربي] والصهيوني إلى عملائه كافة، من المسلمين والعقول الحقودة من الطوائف الأخرى»(٨).

---

(٧) انظر:

Georges Labica, *Politique et religion chez Ibn Khaldoun: Essai sur l'idéologie musulmane* (Alger: SNED, 1968).

يعطي ابن خلدون مثال الفاطميين الذين حكموا مصر من القرن العاشر حتى الثاني عشر، أو المرابطين في إسبانيا خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر. أما في العهد الأحدث فيمكننا ذِكر حركة الوهابيين الأصولية في القرن الثامن عشر التي أراد آل سعود أن يكونوا سيف دولتهم المسلول عندما أسسوها في إقليم نَجد في القرن التاسع عشر، ومن ثَم عندما وحّدوا تقريباً كل شبه الجزيرة العربية. أو كذلك الدور الذي أدّته الأسرة الهاشمية في تاريخ القومية العربية، وبخاصة خلال الحرب العالمية الأولى وثورة ١٩١٦.

(٨) انظر: جابر رزق، **الإخوان المسلمون والمؤامرة على سوريا** (القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٨٠)، ص٩٨.

إن كانت قلعة السلطة ترتكز فعلياً على قاعدة ثلاثية، إلا أن ذلك المثلث في تحليل الإخوان المسلمين ليس متساوي الأضلاع، بمعنى أنّ العَلَويين هم الممثلون الأساسيون في «المؤامرة»، وما حزب البعث والجيش سوى الأدوات. النص الآتي المأخوذ من بيان صادر عن الثورة الإسلامية في سورية يعطي شرحاً عن الدور الذي أدّاه وقتها «الحزب الطائفيّ» - بمعنى آخر الغطاء السياسي للطائفة - وعن وضعه الحالي وكذلك بالنسبة إلى الجيش.

لقد استخدم حزب البعث الطائفيّ في سورية كلمتين أساسيتين للانقضاض على السلطة مظهراً بذلك انتهازيته في أبشع صورها: الحرية، ولنا أن نتخيل قوة هذه الكلمة في التعبئة لدى شعب متعطش، والوحدة، وهي أمنية عزيزة جداً على قلوب كل مواطن في هذا البلد وفي غيره من البلدان العربية التي تعيش حالة من التمزق الصُّنعي. انطلاقاً من هذا بإمكاننا أن نشرح كل الجرائم التي ارتكبها هذا الحزب الطائفيّ، باسمه وباسم الأمة، منذ أن استولى على السلطة، فتراجعت الأخلاق والقيم الإسلامية، التي يمكننا بها فقط تجنّب الهبوط والانحدار.

لقد ضرب هذا الحزب بعرض الحائط أبسط الأخلاق السياسية عندما استبعد المناضلين الصادقين ثم قرّب إليه أصحاب النفوس الضعيفة متيحاً لكل أولئك الذين يدورون في فلك النظام الحاكم وسيلةً سهلةً كي يملؤوا جيوبهم بالمال المسروق، فأصبح بذلك تجمعاً غريباً من العناصر التي تحركها المصالح المشتركة والولاء الفاسد نفسه والمشكوك فيه. لقد أدخل الحزبُ الجيشَ في السياسة حارفاً إياه بذلك عن مهمته الجوهرية في الدفاع عن الحدود واستعادة الحقوق المغتصبة، فجعل منه حارساً للنظام بعد أن سلبته سلسلة الانقلابات كل إمكانياته التقنية والعسكرية. كما شوّه الحزب وجه الديمقراطية تشويهاً كاملاً، والدليل على ذلك دستور البلاد الذي ما هو سوى أكاذيب، والاستفتاء الذي ما هو سوى كوميديا، والمنظمات الشعبية التي نخجل من مجرد الحديث عنها[٩].

---

(٩) بيان الثورة الإسلامية في سوريا (١٩٨٠)، ص٨ ـ ٩.

البعث والجيش: خيانة وفساد

إليكم دائماً حول البعث، وبخاصةٍ حول أصوله الفكرية، بعض المختارات للكاتب نفسه، جابر رزق، المذكور سابقاً:

لعب حزب البعث العربي الاشتراكي الدور الرئيسي في تنفيذ المخطط الإمبرياليّ الصليبيّ والصهيونيّ في سورية وعلى مستوى الأمة العربية. ولا غرابة في هذا، لأن نشأة الحزب كانت بمثابة البذرة النكدة التي أنبتت الشجرة الخبيثة التي أعطت الثمرة المُرَّة التي أودتْ بالأمة العربية في الهوة السحيقة بعد هزيمة الخيانة في يونيو سنة ١٩٦٧.

لقد أسس حزبَ البعث رجلان اثنان: نُصَيريٌّ من لواء اسكندرون اسمه زكي الأرسوزي ومسيحيٌّ صليبيٌّ أرثوذكسي اسمه ميشيل عفلق.

يقول سامي الجندي أحد مؤسسي حزب البعث السوري وتلميذ الأرسوزي: «كان الأستاذ الأرسوزي يتحدث كثيراً عن المسيح... ويرى الجاهلية مثله الأعلى، يسمّيها المرحلة الذهبية... بل ذهب إلى أبعد من هذا فتبنّى ما كان جاهلياً في الإسلام فقط[١٠]. وأنه لم يقرأ حتئذٍ القرآن قراءةً جدية. وقد لا يعلم كثيرون أنه بدأ يدرس العربية سنة ١٩٤٠ وكان يفضِّل الحديث قبل ذلك بالفرنسية»[١١].

[...] ويضيف سامي الجندي: «سمعت من الأعضاء ـ أعضاء حزب البعث ـ من يقول: إن ميشيل عفلق جاسوس إنكليزي والحوراني جاسوس فرنسي والبيطار جاسوس لأكثر من دولة... أما عن إشاعات السرقات والاتهامات الأخلاقية فحدّث ولا حرج»[١٢]!

---

(١٠) أي الناحية العربية البحتة فقط.

(١١) انظر: سامي الجندي، **البعث** (بيروت: دار النهار، ١٩٦٩)، ص٢٧ ـ ٢٨.

(١٢) الفقرة هنا مقتطعة، وبالتالي تم تشويه كلام الجندي. انظر: المصدر نفسه، ص٧١.

[الفقرة كما وردت عند الجندي، المصدر نفسه: «بقيت في دمشق ثلاثة أيام وكانت النية متجهة إلى انتخابات لمؤتمر قطري (...) وسمعت من الأعضاء في ندواتهم التي تعقد في مكتب الحزب والبيوت ومقهى الهافانا اتهامات عجيبة غريبة: إن ميشيل عفلق جاسوس إنكليزي والحوراني جاسوس فرنسي والبيطار جاسوس لأكثر من دولة، كل من انحاز لأحدهم جاسوسٌ بعين الآخر، أما عن إشاعات السرقات والاتهامات الأخلاقية فحدّث ولا حرج (...) فقد غدا الحزب مدرسة للشتيمة»].

[. . .] إن نشأة الحزب على يد هذين الرجلين المعاديين الحاقدين على الإسلام جعل الحزب مباءَة لتجمع أبناء الأقليات والطوائف غير الإسلامية أو التي تُبطِن أحقاداً ضد الإسلام والمسلمين، مثل النُصيريين والنصارى والدروز والإسماعيلية. . . أما أهل السُّنَّة فكانوا أقل من أن يُحسب لهم أي حساب في قوى الحزب لقِلَّتهم وغَفلتهم. وأبرز نماذجهم صلاح البيطار وأمين الحافظ، فكلا الرجلين أصبح خارج الساحة الحزبية مئة في المئة[١٣].

لم تكن مجلة **النذير** تَغفل أبداً في نشرتها «أخبار المحافظات» عن ذكر أي حَدثٍ مهما صَغُر لإثبات حالة الفشل الذريع التي يعيشها البعث اليوم؛ فَنَقلت في عددها رقم ٣٤ بتاريخ ٢ أيار/مايو ١٩٨١ أن ٢٦ عضواً في حزب البعث قُتلوا على يد سرايا الدفاع، التي نُذكِّر أنها لا تضم بين أفرادها سوى العَلَويين، أثناء مجزرة حماة التي جرت قبل عدة أيام؛ وفي عددها الصادر في ١٧ حزيران/يونيو نقلت أنه تمَّ اكتشاف تنظيم سري داخل الحزب مما أدى إلى اعتقالات كبيرة؛ وفي عدد آخر، رقم ٣٨ صادر في ١٣ أيلول/سبتمبر، تحدثت المجلة عن امتناع الدولة منح تأشيرات الخروج للناشطين حتى لا يغادروا البلاد. . .

وكانت المجلة تتابع الوضع في الجيش بالانتباه نفسه، فنقرأ في الأعداد نفسها: طرد عدة ضباط كبار بينهم عميد؛ مواجهات مسلحة عنيفة بين عناصر من سرايا الدفاع وجنود من الفرقة ٤٧ أثناء مجازر حماة في نيسان/أبريل ١٩٨١؛ أيضاً مناوشات بين سُنَّة وعَلَويين داخل جيش الاحتلال في لبنان؛ انشقاقات كبيرة؛ تكرار حالات التمرد. . . كانت النشرة تزخر بالأخبار من هذا النوع. وكذلك الأخبار المتعلقة بالنشاطات «الاقتصادية» لبعض الضباط الذين يشاركون سراً، بانتظار «الصيدة الكبيرة»، تجاراً كباراً في السوق أو حتى مع أوساطٍ أقل «مسموعية» من المتخصصين في التهريب والسرقة أو ابتزاز الأموال بالعنف ولا سيما في لبنان. وفي تحليل أعمق عبر الصحافة العربية تُظهر مجلة **النذير** كيف يمكن لذلك النشاط الأخير أن يتحول إلى سياسةٍ اقتصاديةٍ عندما تحرك الدولةُ آلَتها العسكرية عند الحدود الأردنية مثلاً

(١٣) رزق، **الإخوان المسلمون والمؤامرة على سوريا**، ص٢٥ ـ ٢٧.

أو اللبنانية في حلقة جديدة من حرب لا نهاية لها (نيسان/أبريل ١٩٨١) بهدفٍ معروف بالكاد تُخفيه هو استجرار وساطةِ الدول البترولية؛ وساطة تأتي على شكل تشيك مصرفي. وتلك طريقةٌ يسلكها أسياد الحرب هؤلاء مثل غيرها من الطرائق، أولئك المدافعون عن «الشرف العربي» ضد إسرائيل، للتذكير من وقت إلى آخر بأن هناك حصة من عائدات النفط تخصُّهم لذلك السبب. وسنجد مجدداً في هذا الجيش ـ الذي يعمل كالميليشيا ـ «العسكريّ» الموجود في النظام الإسلامي؛ تلك الشخصية التقليدية للجيش التي حلّت محل شخصية فارس الحداثة.

لكنّ الإخوان المسلمين لا ييأسون من «جيشهم»، ويفسرون بأن «الوساطة» والفساد والمجون التي استشرت في صفوفه هي لأن الجيش «سجين» الوحدات والفرق الطائفية التي تُملي عليه سلوكياته. الأمر يتعلق إذاً بمؤامرة ـ مؤامرة أخرى إن استطعنا القول ـ من تدبير الطائفة المهيمنة بمساعدةٍ من الخبراء الروس الضليعين في الموضوع، لإرساء الإلحاد في الجيش وانتزاعه من القيم الإسلامية الحقيقية. فالإخوان المسلمون يَعدُّون أنفسهم ما قد يكون آخر مساحة للإسلام السُنِّي داخل القوات المسلحة، ويأملون من دون شك أن يبادر الجيش ذات يوم بأمر حاسِم. ولكن، حتى إن كان الجميع متفقين ويظنون أن التغيير في سورية لا يمكن أن يأتي إلا من هذا القطاع، فلا بد من الاعتراف بأن الإمكانيات الفعلية لحدوث ذلك محدودة جداً؛ فمن البدهي ألّا يسمح الجيش بالقيام بأي نشاط كان تحت أي شكل كان ـ مثلما هو الحال في قطاع التعليم بالمناسبة ـ للأحزاب الأخرى عدا حزب البعث، حتى إن كانت من أحزاب «الجبهة الوطنية التقدمية» الحاكمة؛ إذ تمَّ، فيما عدا القوى السياسية البحتة، استبعاد كل المجموعات التي تتمتع بثقل معين داخل الجيش عبر مختلف تصفيات الحساب التي عَرَفها البعث في تاريخه. من ناحية أخرى نحن نعتقد، بحسب معلوماتنا، أن وجود الإخوان المسلمين داخل الجيش معدوم، على الأقل كمنظمة. وفي كل الأحوال، إنْ كان ثمة احتمال ظهور قوة خلال الأشهر أو السنوات القادمة قادرة على طرح بديل للسلطة الحالية، فمن المستبعد جداً أن تتمكن من فعل ذلك من خارج الطائفة العَلَوية.

العَلَويون في مواجهة الإسلام

كان الإخوان المسلمون مدركين تماماً لذلك الأمر، فكانوا يوجّهون إلى الطائفة المهيمنة نداءات للحوار المرة تلو الأخرى بشرط واحد: أن تبتعد هي نفسها عن طبقة بيت الأسد، مثلما يُبيِّن النص اللاحق. وهنا أيضاً يمكننا القول إن في ذلك تأكيداً لتحليلاتهم حول تفوّق المسألة الطائفية.

الثورة الإسلامية تريد أن تكون صريحة مع أفراد الطائفة العلوية، وأن تؤكد لهم أنها لا تغذّي الحقد ضد أحد. والتاريخ المعاصر يظهر جيداً من وقف وراء حكّام هذه البلاد، المتحدرين من الطوائف كافة، طالما أنهم أثبتوا الكفاءة والأمانة في الحكم [. . .].

لا يمكن للبلد أن يخضع لهيمنة ٩ أو ١٠ في المئة من عدد سكانه، فهذا يتعارض مع المنطق، ونحن متأكدون أن أصحاب العقول الراشدة من أتباع الطائفة سيتفقون معنا على هذه النقطة، بمعنى أنه لا أحد منهم أو منّا مجبر على تحمّل إمبراطورية حافظ الأسد وأخيه رفعت ولا على مساندتها.

واشتعال الحرب الطائفية ليس من فعل الشعب الذي يحاول أن يحمي نفسه من طغيان الأقلية، بل هو من فعل الأقلية التي هي بدورها لعبة في يد طبقة غير واعية وجاهلة تتجاهل ـ في سعيها العبثي لفرض سلطتها الاستبدادية على الأكثرية المسحوقة من الشعب ـ كل الحقائق التاريخية ومنطقها الحتمي.

إننا ننتظر من أبناء الطائفة العلوية، التي جاء منها البلاء الواقع المتمثل في حافظ الأسد وبهلوانه الدموي أخيه رفعت، أن يسهموا بصورة إيجابية كي لا تصل المأساة إلى نهايتها. . . لا يزال هناك متّسع من الوقت، وإنّ شعبنا فاتحٌ قلبه دائماً لكل من يريد العودة إليه.

نؤكد إيماننا بأن المشاكل يمكن حلّها من دون اللجوء إلى العنف وبالحوار، ولكن ما العمل عندما يستمر الطرف الآخر في تجاهل الأطراف الأخرى فلا يستخدم معهم سوى لغة القوة؟[١٤].

(١٤) بيان الثورة الإسلامية في سوريا (١٩٨٠)، ص٩ ـ ١٢.

مع ذلك، تدعو صورة العَلَويين، كما تظهر عموماً في كتابات الأصوليين وفي النصين الآتيين بخاصة، إلى الاعتقاد أنه لا بدّ من تعزيز تلك الرغبة في الحوار أكثر حتى لا تبقى مجرد إعلان نوايا.

إن كان صحيحاً أن الأخلاق متمِّمة للدين، فإن هذه الطائفة تبدو كخليط من اليهودية والبوذية والزرادشتية؛ مما يفسِّر طابع الجُبن الذي يتميز به النُّصيري، وأكبر دليل على جُبنه هو استخدامه للعنف من دون دافع أو سبب ظاهر.

صفة أخرى يتّصف بها النُّصيرية مردّها عقيدتهم: إنها قلة المروءة والأخلاق. نذكر هنا أنهم اعتادوا بيع بناتهم أو تأجيرهن لعشر سنوات ليعملن خادمات مقابل مبلغ من المال يُدفَع سلفاً. ويبررون هذا الفساد الخلقي بصعوبة ظروفهم الحياتية، ولكن ما هذا سوى عذر؛ إذ هناك سوريون أكثر فقراً منهم بكثير ومع ذلك هم حريصون على الدفاع عن شرفهم.

مثال آخر على أخلاقهم الفاسدة والمثيرة للاشمئزاز: ليلة القبيشة (Kabicha)[*]، وهي عيد معلوم عند أهل السنّة. يجتمع العلويون في تلك الليلة في البيوت والنوادي، ثم يقومون في وقت معين بإطفاء الأنوار ليقفز كل منهم على أقرب امرأة إليه ليفعل معها الفاحشة.

ولأجل هذه الأخلاق الفاسدة كان أهل السنّة يرفضون استخدام خدم في بيوتهم من الطائفة النصيرية، أو حتى أن يدخلوا بيوتهم.

واليوم يهدّد قادة البعث النُّصيري بإجبار كل السوريين على بيع بناتهم، حتى يتساوى الجميع في هذا الانحلال الخُلُقي، وهو ما يُبرز خاصية أخرى في الشخصية النُّصيرية، ألا وهي الكراهية العميقة التي يغذّونها ضد كل شخص من خارج الطائفة[١٥].

وهذا نصٌّ آخر فيه حكمٌ على صُلب العقيدة العَلَوية نفسها وإعلان غليظ بأن النُّصيريين أو العَلَويين ليسوا مسلمين:

(*) [هكذا وردت في الكتاب، ولم نعثر على هذه التسمية في المراجع التي بين أيدينا؛ وإنما تذكر المراجع «ليلة يختلط فيها الحابل بالنابل كشأن بعض الفرق الباطنية» دون تحديد اسم هذه الليلة].

(١٥) عبد الله الطنطاوي وعمر التلمساني، **المسلمون في سوريا والإرهاب النصيري، ١٩٦٤ - ١٩٧٩** (القاهرة: دار الأنصار، ١٩٧٩)، ص٨ - ٩.

[. . .] إن عقيدة هذه الطائفة الباطنية النجسة عقيدة إشراك بالله.

ومن أهم النقاط في عقيدتهم الضالّة هي التقمص؛ فهم ينكرون البعث والنشور، لكنهم يعتقدون في تناسخ الأرواح بعد موتها مرتين وثلاثة.

[. . .] ويعتقدون أن علي بن أبي طالب هو الله، فينحون بذلك منحى النصارى واليهود في قولهم إن المسيح أو عزيرا[١٦] هما ابنا الله.

ويريد أتباع هذه العقيدة المارقة أن يُعتَرف بهم كفرع من الشيعة، لكن أئمة الشيعة يرفضون هذا الدجل.

إنهم يحلّلون الخمر ويقدّسون فرج المرأة.

ويقولون إن الصلوات الخمس هي تعبير رمزي يدل على الأسماء الخمسة التالية: محمد وعلي والحسن والحسين وفاطمة[١٧]. وأن ذكر هذه الأسماء يُجزئ عن الغسل من الجنابة وعن الوضوء.

[. . .] ويلقّبون الفاروق عمر بن الخطاب ﷺ بإبليس الأبالسة ويليه في الإبليسية أبو بكر ثم عثمان[١٨].

على جميع المسلمين أن يعرفوهم جيداً حتى يتعرّفوا عليهم ويكشفوهم لباقي المسلمين وعدم الوقوع في حبالهم[١٩].

فإذاً، يبني الإخوان المسلمون تفسيرهم للأزمة على فرضية «المؤامرة العَلَوية». وبفضل هذه الفرضية أيضاً كانوا يؤكدون حقَّ السنَّة غير القابل للتقادم في أن يكونوا حكّام البلاد، كما تجعلهم يجسدون نوعاً ما الشرعية التاريخية الممتدة لأربعة عشر قرناً. «فالمؤامرة» ليست وليدة الأمس، لأن

---

(١٦) ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَـٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ﴾ [**القرآن الكريم**، «سورة التوبة،» الآية ٣٠. فيما يتعلق بعُزير في التراث الإسلامي، انظر:

Judaica Encyclopædia, 4ème éd. (Jérusalem: Macmillan, 1978), tome 6, p. 1106.

(١٧) آل البيت، تُجلُّهم الشيعة، وهم علي، ابن عم الرسول وصهره عبر فاطمة، وأولادهما الحسن والحسين.

(١٨) الخلفاء الراشدون في الإسلام الذين حكموا قبل عليّ، بينما يقول الشيعة إن هذا الأخير كان الأصلح ليكون خليفة الرسول.

(١٩) محمد عبد الله الخطيب وعبد المنعم سليم جبارة، **النصيرية في الميزان** (القاهرة: دار الأنصار، ١٩٨٠).

الإخوان المسلمين بقولهم إن النُصيريين متحدرون من الفرع الإسماعيلي في القرن التاسع أو العاشر، فإنهم يُحَمِّلُونهم، مثلما سيمر معنا، مسؤوليةَ كل «الجرائم» المرتكبة على مرِّ القرون من قِبل جميع الشيعة السَّبعية[٢٠]، ولا سيّما القرامطة والفاطميين.

«فالمؤامرة النُّصيرية» مؤامرة ممتدة تاريخياً على مستوى الدولة و«الأمة» ـ وهذا مصطلح غير محدَّد ـ والمجتمع. وقد رأينا على المستوى الأول، وهو سياسيٌّ، كيف تسلق العَلَويون قمة السلطة عبر تسلُّلهم إلى أجهزة حزب البعث والجيش. ويُدعِّم الإخوان المسلمون استنباطاتهم بالأحداث التاريخية، وهذا أمر لا بد لنا مع ذلك من التحقق منه:

في عام ١٩٦٠ تنادى مشايخ النُّصيرية سراً لعقد اجتماع لهم في قرية القرداحة، حضره كبار الضباط النُّصيريين، وعلى رأسهم حافظ الأسد. كان الهدف الرئيس من هذا الاجتماع التداول حول كيفية انخراط الضباط النُّصيريين في صفوف حزب البعث لاستغلاله وجعله سلَّماً للوصول إلى الحكم. وفي نهاية الاجتماعات اتُّخذت مجموعة من القرارات ظلّت سرية. ويمكن اعتبار هذا أول «مؤتمر نُصيري»، تبعته عدة مؤتمرات مشابهة، كالذي عُقد في حمص يوم ١٤ تموز/يوليو ١٩٦٣ بمشاركة عدد من العسكريين أمثال حافظ الأسد، إنما بحضور عزت جديد ومحمد عمران وإبراهيم ماخوس... ومن بين القرارات التي اتُّخذت في المؤتمر الثاني نذكر:

ـ التخطيط البعيد لتأسيس الدولة النُّصيرية وجعل عاصمتها حمص.

---

(٢٠) الارتباط بالإمام ارتباط يصل إلى حد العبادة، وهو أحد أهم النقاط في العقلية الدينية الشيعية. والإمام، الذي يمثل الزعيم المؤقت للطائفة، على غرار الخليفة عند السُّنَّة، هو أيضاً وسيط للإلهام الإلهي للرسول. والإمامة حقٌّ لعليّ وأهله: وقد ساعدت هذه «الشرعية»، في «أهل البيت» بطبيعة الحال، على ظهور عدة فِرق ضمن المذهب الشيعي. وبإمكاننا جمع الشيعة في فرعين كبيرين اثنين: الإمامية والإسماعيلية. تعتقد الإمامية أو الاثنا عشرية، وهم الأكثرية، بخلافة دامت قرنين لاثني عشر إماماً بعد علي، حتى «اختفاء» الإمام الأخير، الموعود بالعودة القريبة. الإسماعيليون، أو السبعية، يقفون بهذا النسب عند الإمام السابع، إسماعيل، الابن البكر لجعفر الصادق، الذي انتزع أبوه منه الإمامة ليعطيها لأخيه الأصغر. تختلف الآراء حول نشأة النُصيرية، إنما تبدو فرضية انتمائهم إلى الشيعة الاثني عشرية هي الأكثر ثباتاً. انظر:

Henri Laoust, *Les Schismes dans l'Islam* (Paris: Payot, 1977), p. 147.

ـ إعادة النظر في التخطيط الموضوع بشأن انضمام المزيد من أبناء الطائفة المثقفين إلى حزب البعث.

ـ الدخول باسم البعث في الكليات العسكرية ومؤسسات الجيش.

ـ مواصلة نزوح النُّصيرية من كافة قرى الريف إلى المدن، وخاصةً إلى حمص واللاذقية وطرطوس.

ـ السعي لاستئصال العناصر الدرزية والإسماعيلية الموجودين في صفوف الجيش والعمل على إحلال العناصر النُّصيرية محلهم.

[. . .] وقد استُكمل استيلاء الطائفة النُّصيرية على حزب البعث والسلطة يوم ١٦ تشرين الثاني سنة ١٩٧٠ على يد حافظ الأسد وأخيه رفعت بعد قيام الحركة التصحيحية[٢١].

كما يَحمِلُ النُّصيريون ميراثاً تاريخياً متواصلاً من «الخيانات» في حق «الأمة» ـ وبالتحديد أكثر الأمة الإسلامية ـ منذ سرقة الحجر الأسود على يد القرامطة في القرن العاشر حتى سقوط الجولان في حزيران/يونيو ١٩٦٧. وتُذكِّرنا مجلة **النذير**[٢٢] بهذا الأمر بعد حادث اعتداء عصابة مسلحة على الحَرَم المكيّ في مكة المكرمة في أول أيام القرن الخامس عشر الهجري (تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٧٩):

رأى النظام السوريّ الجاهليّ[٢٣] في حادثة الاعتداء على الحرم المكيّ فرصةً لتكثيف حملته ضد الثورة الإسلامية! فسارع إلى إعلان الخبر منذ الساعات الأولى للعملية؛ كما سارعت الإذاعة السورية إلى إصدار بيان أكّدت فيه أن العملية كانت من فعل الإخوان المسلمين حتى قبل خروج أي بيان رسمي يحدّد هوية مرتكبي العملية! مغيّرةً منهجها ولأول مرة في تاريخها اليومي في مهاجمة مصر وكامب ديفيد. ونحن نردّ على النظام السوري بأن جميع المراقبين يعلمون من هم الإخوان المسلمون، ويعلمون تاريخهم

(٢١) الطنطاوي والتلمساني، **المسلمون في سوريا والإرهاب النصيري، ١٩٦٤ ـ ١٩٧٩**، ص٤٦ ـ ٦٧.

(٢٢) **النذير**، العدد ٨ (١٣ كانون الأول/ديسمبر ١٩٧٩)، ص٢٢.

(٢٣) **الجاهلي**: مصطلح يراد به بصورة أكثر عمومية كل ما ليس متوافقاً مع قواعد الإسلام، ويقابله مصطلح: **الديني**.

وأساتذتهم وقادتهم ومبادئهم. وقد فاتهم بطبيعة الحال المقارنة مع عملية حدثت منذ ما يقارب عشرة قرون اقترفها القرامطة النُّصيريون عندما احتلوا هذا المسجد نفسه وقتلوا الأبرياء ورموا بجثثهم في بئر زمزم، ثم انتزعوا الحجر الأسود وحملوه معهم، وقطعوا طريق الحج طيلة سبعة أعوام بعد أن ذبحوا قافلة تضم ٤٠,٠٠٠ حاج مع أنهم كانوا قد أعطوهم الأمان!

ثم يقدِّم لنا المنظِّر المصري جابر رزق، الذي سبق ذِكره، حكايةَ الصليبيين ثم سقوط الخلافة مستشهداً حرفياً بنصوص ابن تيمية[٢٤]. وقد رأينا في محاكمة حسني عابو أن فتوى ذلك الإمام الشهيرة (القرن الرابع عشر الميلادي) لا تزال هي المرجع الرئيس للإخوان المسلمين في مهاتراتهم مع العَلَويين؛ وإليكم نصها:

هؤلاء القوم المُسمَّون بالنُّصيرية هم وسائر أصناف القرامطة الباطنية أكفر من اليهود والنصارى، بل وأكفر من كثير من المشركين، وضررهم على أمة محمد ﷺ أعظم من ضرر الكفار المحاربين مثل كفار التتار والفرنج وغيرهم؛ فإن هؤلاء يتظاهرون عند جهّال المسلمين بالتشيّع وموالاة أهل البيت. ومن المعلوم عندنا أن السواحل الشامية إنما استولى عليها النصارى [يقصد الصليبيين] من جهتهم، ثم بسببهم استولوا على القدس الشريف وغيره. فإن أحوالهم كانت من أعظم الأسباب في ذلك. ثم لمّا أقام الله ملوك المسلمين المجاهدين في سبيل الله تعالى، مثل نور الدين الشهيد وصلاح الدين وأتباعهما، وفتحوا السواحل من النصارى ممن كان بها منهم وفتحوا أيضاً أرض مصر فإنهم كانوا مستولين عليها نحو مائتي سنة[٢٥] واتفقوا هم والنصارى فجاهدهم المسلمون حتى فتحوا البلاد. ثم إن التتار ما دخلوا بلاد الإسلام وقتلوا خليفة بغداد وغيره من ملوك المسلمين إلا بمعاونتهم.

ثم يقفز جابر رزق إلى التاريخ المعاصر متابعاً:

---

(٢٤) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية** (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٧٧)، مج ٣٥، ص١٤٩ وما بعدها.

(٢٥) يشبّه ابن تيمية العلويين هنا بالفاطميين الذين حكموا مصر فعلياً من سنة ٩٦٩ ـ سنة تأسيس القاهرة ـ حتى سنة ١١٧١.

فإن التاريخ المعاصر لهذه الطائفة لا يزال ماثلاً أمام أعيننا ولا تزال أيدي سفّاحيهم مغموسة في دماء الآلاف من المسلمين اللبنانيين والفلسطينيين والسوريين أنفسهم!

وتبدأ جرائم هذه الطائفة الوالغة في دماء الضحايا من مسلمي السنَّة مع عصر الاحتلال الصليبي لبلاد الشام (سورية ولبنان) على يد فرنسا التي لا تزال تبارك جرائم النُّصيريين في لبنان وسورية، وإذا كانوا بالأمس قد جنّدوا أنفسهم مع جيوش الصليبيين والتتار فها هم اليوم يحملون السلاح مع الموارنة الصليبيين في لبنان ضد المسلمين[٢٦].

ثم يصل إلى النتيجة التي تفرض نفسها والتي توصي بحماية الإسلام، ودائماً بدعمٍ من فكر ابن تيمية[٢٧]:

أما استخدام مثل هؤلاء في ثغور المسلمين أو حصونهم أو جُندِهم فإنه من الكبائر وهو بمنزلة من يستخدم الذئاب لرعي الغنم؛ فإنهم من أغشّ الناس للمسلمين ولولاة أمورهم، وهم أحرص الناس على فساد المملكة والدولة، وهم أحرص الناس على تسليم الحصون إلى عدو المسلمين وعلى إفساد الجند.

اليوم: المسألة الفلسطينية

إن للتحذير الذي أطلقه ابن تيمية قوةً واستمرارية ذات معاصَرة مدهشة؛ فالكاتب جابر رزق يُلمِّح إليه بشكل مباشر في كلامه عن ضياع هضبة الجولان المعروفة مع ذلك بحصانتها ومنَعَتها، وذلك بعد حرب حزيران/ يونيو ١٩٦٧ الخاطفة. ويمتلك الإخوان المسلمون حول هذا المسألة ملفاً مُعدّاً بشكل متين، ولا سيما بفضل كتاب أصدره ضابط سابق في المخابرات كان يعمل في القنيطرة قبل وبعد العدوان الإسرائيلي[٢٨]؛ فقد كشف ذلك الضابط العديدَ من الأحداث غير الواضحة حول سير العمليات العسكرية التي تدعم نظرية «الخيانة» ـ وهي أكبر خيانة للعَلَويين، وإنْ كانت الأخيرة ـ

(٢٦) رزق، **الإخوان المسلمون والمؤامرة على سوريا**، ص٩٧.
(٢٧) المصدر نفسه، ص٩٣.
(٢٨) خليل مصطفى، **سقوط الجولان**، ط ٢ (القاهرة؛ عمّان: دار الاعتصام، ١٩٨٠).

وبذلك يردُّ الإخوان المسلمون أكبرَ اتّهام توجّهه إليهم السلطةُ على السلطةِ نفسها.

وآخر خياناتهم كانت في شهر حزيران سنة ١٩٦٧، عندما أذاع وزير الدفاع وقتها حافظ الأسد البيان الرقم (٦٦) معلناً سقوط الجولان قبل الدخول الفعلي لقوات اليهود بواحد وعشرين ساعة. فلم يتسنَّ بذلك للجيش السوري المقدام فرصة أن يواجه اليهود، اللهم إلا في موقع تل القمر حيث تواجد عدد من الشجعان الذين لم يشاؤوا الانسحاب من دون أن يقاتلوا. وقد علمنا لاحقاً أنه قد تم عقد صفقة «مسبقة» في السفارة السورية في باريس بخيانة من إبراهيم ماخوس صديق الأسد. واحتمال كبير أن يكون الانقلاب العسكري الذي جاء بهذا الأخير إلى السلطة هو ثمن الخيانة. ولكن الحقيقة لا تزال بعيدة عن الأنظار[٢٩]!

في الحقيقة، ومن دون الدخول في التفاصيل، لا بدّ من القول إن هذه الأحداث تتلاقى مع ما كتبه بين السطور منذ أمدٍ طويل عددٌ من رجال السياسة السوريين المخلوعين في مذكّراتهم، وهو أن نكسة حزيران/يونيو سنة ١٩٦٧ كانت عملية سياسية رائعة لمصلحة النظام البعثي الذي أصبح بذلك، وبعد موت ناصر، حامل مِشعل العروبة. أكان ذلك نتيجة خطأ عسكري أم نتيجة اتفاق أم عملية «مُدبَّرَة»؟ الرأي العام لا يدرك الفارق في ذلك، فيتجه في الأغلب إلى القول بالخيانة، إلى درجة اضطر فيها حافظ الأسد بذاته أن يبرر ما حدث في خطابه أمام الاتحاد العربي لنقابات العمال في ٢٤ آذار/مارس ١٩٨١، عندما أعلن أن جميع القادة العرب مسؤولون عن هزيمة ٥ حزيران/يونيو، وقرَّر من ثَمَّ أنه ما من داعٍ للمُضيّ في تحديد المسؤوليات أكثر من ذلك[*]. ويخصّص الإخوان المسلمون في حربهم الأيديولوجية جزءاً كبيراً من نشاطهم لهذه المسألة كما يتبين من الكُتيبات الكثيرة أو أعداد

(٢٩) الطنطاوي والتلمساني، **المسلمون في سوريا والإرهاب النصيري، ١٩٦٤ ـ ١٩٧٩**، ص٦٤ ـ ٦٥.

(*) [مما قاله حافظ الأسد في هذا الخطاب: «حرب ١٩٦٧ مأساة عربية جميعنا مسؤولون عن نتائجها. ليس فينا من لم يقصّر. ليس في العرب من لم يقصّر، وأعني هنا المسؤولين العرب، ليس في المسؤولين العرب من لم يقصّر، من لم يتحمل مسؤولية النتائج التي ترتبت على حرب ١٩٦٧. والتقصير متعدد الوجوه، متعدد الفروع»].

مجلة **النذير** الخاصة التي كُرِّست للموضوع؛ من المؤكد أن الرهان مهم للغاية وأن نظام شرعية الدولة بأكمله مُهدَّد في صميمه.

والواقع أن المسألة تتجاوز حدود الجولان، لأن فلسطين بأكملها مطروحة على البساط؛ فللمحافظة على تناسق نظام الشرعية هذا وتماسكه لا بدّ للدولة، أولاً وقبل أي شيء، أن لا تدع جزءاً مهمّاً من الصراع العربي الإسرائيلي ـ والمقصود هنا الفلسطينيون ـ يُفسد ترتيب اللعبة. وقد أدّى دخول القوات السورية إلى لبنان سنة ١٩٧٦ تلك المهمة نسبياً، وإن كانت قد دخلت رسمياً بهدف «حماية» المقاومة الفلسطينية. ثم كان على سورية أن تعيد منظمة التحرير الفلسطينية إلى الصفّ من وقت إلى آخر، أي كلما أظهرت هذه الأخيرة نوعاً من الاستقلالية على الساحة الدولية، مستخدمةً تشكيلة الوسائل التي تمتلكها: سيارات مفخخة، اعتداءات في أوروبا هدفها النيل من مصداقية المنظمة «الإرهابية»، تحريض عدد من العصابات المسلحة ـ ومن بينها حركة أمل الشيعية ـ المخلصة لها في لبنان، ترتيب انشقاقات داخلية بتنسيق من جماعاتٍ موالية لسورية مثل «الجبهة الديمقراطية» التابعة لنايف حواتمة... وجميع هذه العمليات لها معنى سياسي واحد، هو أنّ سورية تَعتبر القضية الفلسطينية قضيتها هي ولا تقبل بأي حال من الأحوال أن ترفعها عن عاتقها... وإن كان ذلك على حساب الفلسطينيين أنفسهم. وفي هذه الحالة كان من السهل على الإخوان المسلمين أن يندِّدوا بمتاجرة نظام البعث بالقضية الفلسطينية في نوع من معاملة السلطة بالمثل، هي التي تتهمهم بالمتاجرة بالدين. وعليه، نقرأ في مجلة **الرائد** التابعة لعصام العطار:

انتصار الإسلام في سورية انتصارٌ لفلسطين

يتساءل البعض... لماذا اختار الشعب السوري هذا التوقيت لمعركته ضدّ الحكم الطائفيّ الديكتاتوري في سورية؟.. أليست سورية بعد خروج السادات بمصر من المعركة هي دولة المواجهة الحقيقية مع (إسرائيل)؟

وإنّ تصعيد أعمال الإرهاب والاعتقال والتعذيب من جانب هذا الحكم قد دفع بالمعركة دفعاً إلى الاندلاع ودفع الشعب المجاهد في سورية دفعاً إلى ضروب الفداء بعد صبر طويل على هذا الحكم الديكتاتوري وسواه من أنظمة الحكم الديكتاتورية، وهي تجعل من قضية فلسطين سلعة تتاجر بها في الداخل والخارج على السواء.

إذا أهدر هؤلاء الحكام الثروات وسرقوها. قالوا لمصلحة القضية والتسلّح.

وإذا حكموا بالحديد والنار. قالوا لمصلحة القضية وضبط الأمور.

وإذا مالوا للغرب بتارة وللشرق أخرى. قالوا لمصلحة فلسطين.

وإذا صعّدوا درجة الفتك والتنكيل بأبناء الشعب. قالوا لمصلحة مواجهة المؤامرات على هذا الحكم القائم...

للطيّبين من أبناء فلسطين وأبناء بلادنا الإسلاميّة في كلّ مكان نقول:

إنّ هذه المتاجرة بقضية فلسطين في سورية وسواها تحمل الجزء الأكبر من المسؤولية عن وقوع النكبة بعد النكبة على أيدي المتاجرين. وأنتم أيها العرب والمسلمون تحملون مسؤولية وضع حدّ نهائي لهذه المتاجرة. أنتم المسؤولون عن ذلك أمام قضية فلسطين من بعد مسؤوليتكم أمام الله عزَّ وجلّ.

إنّ النكبة الأولى والثانية والثالثة. على المستويات العسكرية والسياسية على السواء، إنّما وقعت في غياب الإسلام، بل نتيجة لغياب الإسلام الذي يمارس حكام المنطقة ـ وفي مقدّمتهم حكام سورية ـ سياسة إبعاده عن الساحة بكلّ سبيل، إلى جانب ممارستهم سياسة المتاجرة بفلسطين لمصالحهم الذاتية وارتباطاتهم المحلية والدولية.

وإنّ انتصار الإسلام حياة وحكماً في سورية وفي بلادنا العربية والإسلامية هو انتصار لفلسطين وقضية فلسطين وسائر قضايانا المصيرية على المدى القريب والبعيد.

فلا التعبئة للجماهير المسلمة يمكن أن تتحقّق من أجل القضية بغير الإسلام الذي تضيء شعلته في أعماق قلوبها...[٣٠].

استراتيجية إسلامية

وفي سبيل أن يفضحوا أكثر دَجَلَ السلطة، التي «تمثّل» دورَ الحرب ضد إسرائيل، يتباهى الإخوان المسلمون بتواجدهم الفعليّ على أرض المعركة

(٣٠) **الرائد**، العدد ٥٢، ص٢٣ ـ ٢٥.

عبر منظماتهم، ويستشهدون، لتدعيم قولهم هذا، بمقالات صادرة في الصحافة الأردنية والأراضي المحتلة[٣١]. من الصعب تقييم حجم مشاركة الحركة الإسلامية في «معركة المصير» بدقة: لدينا عدد وافر من الكتب والوثائق حول المسألة فيما يتعلق ببداية المأساة، أي نكبة ١٩٤٨، ومن ضمنها كتاب بقلم مصطفى السباعي نفسه. الشيء المؤكد هو وجود علاقات متينة جداً بين المقاومة الفلسطينية ـ حركة فتح بخاصة ـ ومعظم المنظمات الأصولية اللبنانية والسورية والفلسطينية. وتمثّل هذه المنظمات، على المسرح السياسي والعسكري اللبناني المعقّد، ورقةً مهمة للمقاومة الفلسطينية لحمايتها من الهيمنة السورية. لا بدّ من التذكير أيضاً بأن عدداً من المجاهدين إنما خَطَوا أولى خطواتهم في السلاح في الصراع اللبناني إلى جانب «المقاومة الفلسطينية»؛ فكان عدنان عقلة، وهو أشهرهم، يقاتل سنة ١٩٧٦ في مخيم تل الزعتر الذي تحاصره الميليشيات المسيحية المدعومة من الجيش السوري.

أما رأي الإخوان المسلمين فيما يتعلق بحلّ النزاع في الشرق الأوسط فهو متطرف مُغرِق في التطرف، مثلما يدل النص الآتي المأخوذ من بيان الثورة الإسلامية. ويبدو أنه من الصعب عليهم ـ في أي حال من الأحوال ـ أن يكون لهم موقف مغاير في الوقت الراهن نظراً إلى ثِقل الاتّهامات الموجَّهة إليهم التي تحاول إظهارهم خونةً وعملاءَ للعدو.

قام الكيان الصهيوني، وملأنا الدنيا صراخاً وعويلاً، ونثرنا التهديد والوعيد في الخافقين، وبرزت على الساحة العربية شعارات وآراء. . . فماذا كانت النتيجة؟ لقد أخفقت تماماً مقولات وحدة الهدف ووحدة الصف العربي والتضامن العربي وعلاقات حسن الجوار، إلى آخر هذه الشعارات الهزيلة. وعلى ذلك، فالواجب وضع القضية في إطارها الصحيح وانتزاعها من أيدي العابثين. . .

لقد كان لمعظم الأنظمة ممارسات خطيرة بحق القضية والمقاومة، وكان النظام الطائفي في سورية أشدّ هذه الأنظمة إيغالاً في الجريمة، وذلك بضربه

(٣١) **النذير**، العدد ٣٢ (نيسان/أبريل ١٩٨١)، ص١٥.

المقاومة ضربات موجعة ومتلاحقة لتطويعها وتدجينها ومنعها من ممارسة نشاطها ضدّ العدو الصهيوني من الأرض السورية.

ترى جماعة الإخوان المسلمين في تشجيع المقاومة الفلسطينية على ولوج دهاليز السياسة الدولية إقداماً على أبشع جرم يُرتكب بحق هذه الأمة.

إذا كان صحيحاً أن فلسطين تخصّ جميع العرب وكل المسلمين فمعنى ذلك أنه لا يوجد عربي واحد ولا مسلم واحد، فلسطينياً أو غير فلسطيني، يملك القدرة على التنازل عن ذرة من تراب هذا الوطن.

إن الثورة الإسلامية فيما يخص المشكلة الفلسطينية ترى أن الحل الجذري يكمن في:

١ ـ إعلان إسلامية القضية واستنفار الطاقات العربية والإسلامية كافة ووضعها في خدمة القضية الفلسطينية.

٢ ـ رفض جميع المقررات الظالمة الصادرة عن الأمم المتحدة والمحافل الدولية الأخرى المتعلقة بالقضية.

٣ ـ الإعلان الواضح الصريح عن الرفض الجازم للكيان الصهيوني جملةً وتفصيلاً.

٤ ـ تعلن الثورة الإسلامية أن معركتها مع النظام الطائفي في سورية إنما هي تمهيد لهذه المعركة الحاسمة، فالنظام قد جيء به كواجهة تعمل على شغل الشعب في سورية عن معركته الحقيقية مع الصهاينة، وهذا ما جعله يحظى بتأييد الشرق والغرب على حدٍّ سواء[٣٢].

يضع الإخوان المسلمون القضية الفلسطينية ضمن استراتيجيةٍ إسلاميةٍ وليس عربية فقط، على خلاف ما يفعل حزب البعث؛ فالمسألة الوطنية إذاً ـ بالنسبة إليهم ـ تهمُّ «الأمة» الإسلامية جمعاء. وإشارتهم إلى «الأمة» حول هذه النقطة إشارة واضحة وجليَّة؛ وإن كان من الواضح أن برهنتهم المتعلقة «بالعناصر الحتمية المكوِّنة» لهذه «الأمة» تنقصها الدقة العلمية. والفقرة الآتية المأخوذة من بيان الثورة الإسلامية تدخل في ذلك السياق، إذ تحاول إثبات

(٣٢) **بيان الثورة الإسلامية في سوريا** (١٩٨٠)، ص٥٤ ـ ٥٨.

أن ما جاء به ساطع الحُصري، مُنظِّر القومية العربية «الموضوعيّ» في منتصف القرن العشرين، من تعاليم قائمة على وحدة اللغة والتاريخ قد بقيت حبراً على ورق:

منذ ذلك التاريخ (الاستعمار) كان التوجّه الأساسي لدى المخلصين من قادة هذه الأمة يتمثل في إزالة حاجز التجزئة وإعادة الوطن العربي الممزق إلى وحدته الكاملة تمهيداً لاتحاد المسلمين... شعوراً منهم أن هذه الأمة لا يمكن أن تؤدي واجبها تجاه ذاتها وتجاه الإسلام وتجاه الإنسانية إلا من خلال الوحدة الشاملة وفي إطار الدولة الواحدة، لأن هذا هو الحل الذي يسمح بالتوظيف الأمثل للطاقات البشرية والمادية بصورة متكاملة ومتوازنة...

ومن أبرز مقومات الأمة التي ننتسب إليها:

ـ وحدة العقيدة...

ـ وحدة النظام الذي كفلته الشريعة الغرّاء التي تشمل كل جوانب الحياة الدنيوية والأخروية على مستوى الفرد والأسرة والأمة والدولة.

ـ وحدة اللغة، فالعربية لغة القرآن الكريم والحديث(٣٣) الشريف ولسان العبادة وسِجِّل علوم المسلمين وتراثهم.

ـ وحدة التاريخ.

ـ وحدة الوطن(٣٤)....

التهديد الشيعي

بإمكاننا أن نستشف من وراء الوجه الرسمي للسياسة الخارجية السورية، أي وجه التضامن العربي والنضال ضد إسرائيل، سياسةً دبلوماسيةً ذات طبيعة مختلفة. فقد انكبّت الدولة الطائفية، في سبيل كسر عزلتها الإقليمية، على توطيد العلاقات التي تربط الطائفة العَلَوية ـ تاريخياً ـ مع المذهب الشيعيّ؛

(٣٣) حرفياً، «أقوال» الرسول، والذي إضافة إلى «أفعاله»، تشكل «السنّة» الإسلامية، كممارسة ونظرية للعقيدة الدينية.

(٣٤) **بيان الثورة الإسلامية في سوريا** (١٩٨٠)، ص٥١ ـ ٥٣.

مع العلم أن العلاقة بين المذهبين علاقةٌ ضعيفة وهشَّة بالأحرى، إضافةً إلى أن كثيراً من الناس يرون أنهما مذهبان منفصلان. لذلك كانت مجلة **نهج الإسلام** الفصلية، وهي مجلة الإسلام الرسمي ـ والمفروض أنه سُنيٌّ المذهب ـ وتصدرها وزارة الأوقاف السورية، تكرر من عدد إلى آخر أن كلمتَي عَلَويّ وشيعيّ كلمتان مترادفتان بكل بساطة(٣٥).

يتوافق هذا المشروع مع رغبة النظام الحاكم في سورية في إقامة «محورٍ» شيعيٍّ في المنطقة من لبنان حتى إيران سيُمكّنه ـ علاوةً على تثبيت وضعه داخلياً ضد المعارضة الإسلامية ـ من إبقاء دول الخليج المنتجة للنفط تحت رحمته، بمعنى آخر مموّلي نظامه. فإن سأل سائل: هل هذا الكلام ضربٌ من الخيال السياسيّ؟ نقول إن التحقق على أرض الواقع من وجود علاقة بين الحيِّز الديني والحيِّز السياسي في النظام الإسلامي أمر ممكن. ويبدو، من ناحية أخرى، أن هناك بعض النقاط التي سبق أن نُفِّذت في سبيل هذا المشروع؛ ففي لبنان، أولاً، البلد الذي تمثل فيه الطائفة الشيعية الأغلبية الساحقة من السكان، وفقاً لأصحّ التخمينات(٣٦)، رأينا أية علاقات متميزة تربط السلطة السورية مع حركة أمل التي تسيطر على القوى الناشطة في الطائفة الشيعية، ولا سيما في الجنوب، ولكن كذلك في بيروت منذ وقت قريب، «بل ومنذ سنة ١٩٧٣، عندما كان الأب الروحي للحركة، الإمام موسى الصدر، يدعم الدولةَ العَلَوية ضد الانتفاضة الأصولية شاجباً كل من يسعى في سورية أو في سواها من البلدان إلى «احتكار» الإسلام»(٣٧). ونبقى في لبنان، وهذه المرة في الشمال، في طرابلس، حيث بوسع النظام السوري الاعتماد على دعم ثابت ومؤكد من الطائفة العَلَوية الكبيرة نسبياً والمنضوية عسكرياً تحت لواء علي عيد، «قَبَضاي» الحارة الذي قُيِّضَ له أن يؤدي دوراً «وطنياً». وكان ذلك الدور أن يقاتل تحت غطاء ما يسمّى الحزب العربي

---

(٣٥) باللعب على اللَّبس في الكلمة الأولى: عَلَوي، التي يمكن تأويلها بالموالي لعليّ وبالتالي الشيعيّ. انظر على سبيل المثال: **نهج الإسلام** (٢ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٠)، ص٨٨.

(٣٦) آخر إحصاء سكاني في لبنان تمّ سنة ١٩٣٢. وقتها كان لا يزال الموارنة هم الأغلبية.

(٣٧) خلال احتفال تنصيب المفتي الشيعي الجديد في طرابلس، الذي عُيِّن لتمثيل مصالح الشيعة كما العَلَويون في المنطقة. انظر:

Itmar Rabinovich, "Problems of Confessionalism in Syria," in: Gustav Stein and Gustav Steinbach, eds., *The Contemporary Middle Eastern Scene* (Opladen: Leske, 1979), p. 130.

الديمقراطي حركةَ المقاومة التي بدأت تُنظِّم نفسها وتعمل ضد القوات السورية، والتي لا يسعها، وهي الموجودة في مدينة رشيد رضا الفخورة، ألّا تنهل واسعاً من منابع الأيديولوجية الإسلامية[38]. وفي سورية نفسها قامت جمعية علي المرتضى التابعة لجميل الأسد، أخي الرئيس، بنشاطٍ مكثّف خلال سنة ١٩٨١ بهدف تعبئة الطائفة العَلَوية إضافةً إلى بعض الشيعة الذين وُضعوا في الصفوف الأولى إبرازاً وإظهاراً لهم. كما لعبت هذه الجمعية على مستوى آخر من التشظّي في المجتمع السوري، وقد تكلمنا عنه أعلاه، فجالتْ الأريافَ جامعةً أهل الريف للنضال إلى جانب الدولة ضد تمرد النظام المديني التقليدي، حتى إنها حلَّت خلال الانتخابات التشريعية في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨١ محلَّ النظام السياسيّ الذي عفّى عليه الزمن، فقدَّمت مرشّحيها الخاصين ضد حزب البعث في بعض المدن في الشمال مثل إدلب أو اللاذقية. وفي العراق تتجاوز نسبة الطائفة الشيعية ٦٠ في المئة من السكان، مما يتيح للنظام السوري إمكانيات واسعة للمناورة لتنفيذ مثل تلك السياسة، بالعمل ـ في الوضع الراهن ـ على هزِّ نظام صدام حسين. وأخيراً، يكتسب تحالف سورية مع إيران ـ تلك الحلقة الواقعة في أقصى شرق «المحور» الشيعيّ ـ أهميةً استراتيجيةً عظمى، ولتمتين هذا التحالف بأفضل ما يمكن تقرَّر خلال اجتماع قمة للطائفة العَلَوية، عُقد في صيف ١٩٨٠ في القرداحة مسقط رأس الرئيس، إرسال نحو مئتي طالب إلى مدينة قُم ليتخصصوا في العلوم الشيعية الجعفرية[39]. من البدهي أن يمثل هذا الاتفاق بين «النظام الطاغية» والثورة الإسلامية مشاكل نظرية جِدية بالنسبة إلى الإخوان المسلمين.

وفي الحوار الآتي الذي أجراه أحد قادة الحركة الإسلامية، عدنان سعد الدين، مع مجلة **الوطن العربي** الأسبوعية[40] بيانٌ جيدٌ للأمر:

[. . .] فيما يتعلق بالثورة الإيرانية، أستطيع القول إننا كنا في بداياتها، أثناء حكم الشاه، نشعر بالتعاطف معها. وعندما كان الخميني في فرنسا أكّد

(٣٨) انظر: **النذير**، الأعداد ٣٥، ٣٧ و٣٨ (صيف ١٩٨١).

(٣٩) جعفر الصادق، الإمام السادس لدى الشيعة، فهو آخر إمام تعترف به الإسماعيلية والشيعة الاثنا عشرية على حدٍّ سواء. معظم الشيعة تعتبره أكبر الأئمة وأجلّهم، وصاحب مدرسة فقهية.

(٤٠) **الوطن العربي**، العدد ٢٧٠ (١٦ ـ ٢٢ نيسان/أبريل ١٩٨٢).

في أكثر من مناسبة أنه ستربط إيران علاقات صداقة مع جيرانها، وأنه سيتخلى عن اسم الخليج الفارسي[41] وسيسمّيه من الآن فصاعداً «الخليج الإسلامي». . . كما أكّد أن نظامه لا يستمدّ أي إلهام لا من الدولة الصفوية الشيعية المتطرفة ولا من الدولة الأموية نظراً إلى معارضتها لآل البيت، مدعياً أن نظامه سيتبع نموذج الخلفاء الراشدين. وكان الاعتقاد السائد أنه بوسعنا التعامل معه. . .

لكن الخميني بعد أن وصل إلى السلطة لم ينفّذ أي شيء ممّا قاله، بل توضح النصوص الدستورية والبيانات والمقالات أنه قد اتّبع طريقاً معاكسة تماماً. . . ذات صبغة طائفية طاغية. . . وقد حافظنا على رباطة الجأش وانتظرنا. وأرسلنا الوفد يتبعه الوفد، حرصاً منا على المحافظة على علاقات جيدة مع إيران. وقد وعدنا الإيرانيون أكثر من مرة أنهم سيغيّرون موقفهم، وعزوا انشغالهم إلى تعدد التيارات داخل النظام الإيراني، وإلى نقص المعلومات، وإلى الظروف الصعبة التي يجتازونها. . . إلخ.

ثم رأيناهم يتقربون في علاقاتهم مع نظام حافظ الأسد. . . فقالوا لنا: «لا يمكننا الإبقاء على علاقاتنا معكم إذا ما استمريتم في اعتداءاتكم ضد الحزب الحاكم في سورية. متى ستتوقفون عن الولوغ في المسألة الطائفية هذه؟» فأجبناهم لو أن النظام السوري كان حقيقةً مؤسساً على منظومة من الأحزاب، بمعنى إن كان للناس فعلياً إمكانية إنشاء حزب، لاتبعنا معه طريق الحوار البنّاء، بكل حرية وصدق، لكن النظام السوري قد اختار لنفسه طريق الطائفية الرهيب. . .

والمعلومات المتوفرة لدينا تقول إن الوضع في إيران متأزّم وسينفجر. والأطراف المعتدلة التي من الممكن التفاهم معها محاصرة. وقد هُدِّدت جريدة **الشهيد** بنسف مكاتبها لأنها نشرت واحداً من بياناتنا. لسنا مستعدين للتحاور مع نظام من هذا النوع محكوم عليه بالفشل مسبقاً بما أنه تغلب عليه

(٤١) لعل من المناسب الإشارة أن **الوطن العربي** تصدر في باريس بتمويل عراقي. عدا عن هذا، من الواضح جداً أن الاعتداء بالسيارة المفخخة أمام مكاتب المجلة في شارع ماربيف (Marbeuf)، يوم ٢١ نيسان/أبريل ١٩٨٢، هو ردّ على سلسلة مقالات وحوارات نُشرت حول الثورة الإسلامية في سورية.

الاعتبارات الطائفية، في عقلية حكامه الذين لا يقيمون أدنى أهمية للمنطق السليم. . .

معنى «التحديث»

آخر ساحة سيحاول فيها العَلَويون تنفيذ «المؤامرة» هي المجتمع. والإخوان المسلمون لا يولون أهميةً أولويةً لهذا المستوى من العمل نظراً إلى انغلاق النظام السياسيّ وتأسيس النقابات (نقابات العمال والفلاحين. . . إلخ) والمنظمات (الشبيبة. . . إلخ) التي أحاطت بالمجتمع إحاطة السوار بالمعصم. فقد خصصوا له خمس صفحات من أصل ستين صفحة في بيان الثورة الإسلامية، ومن الواضح أنه قد كانت لديهم أمور مُلحة في مكان آخر. وبإمكاننا في هذه المناسبة المقارنة مع ما كان يحدث بين سنوات ١٩٤٠ ـ ١٩٥٠؛ عندها ترك الإخوان المسلمون النخبةَ السياسية والفكرية لعزلتها المتراكمة وصبُّوا جهودهم على العمل الاجتماعي، فأرسلوا البعثات الدراسية إلى مصر وأوروبا، وقاموا بتنظيم الحركات الرياضية والشبابية، إلى جانب النشاط النقابي في معظم القطاعات، ولا سيما في أوساط المعلمين. . . بل وأنشؤوا مصنعاً للنسيج في حلب[٤٢]. كذلك يمكننا الكلام جدياً، على مستوى المجتمع بالذات، عن الأصولية الدينية أو عن «الرجعية» المتعلقة بالحركة الإسلامية، والنصوص الآتية واضحة حول الأمر، إذ يتم طرح المشكلة كالآتي:

لقد وصل أتباع «الطائفة الجهنّمية» إلى السلطة لتنفيذ خطة مرسومة هدفها إبعاد الشعب عن دينه واقتلاعه من أخلاقه ونشر الضياع والانحلال في طبقاته. . . فتحركوا على مستوى الإعلام والمناهج الدراسية. . . أو ضد المدرسين والمدرسات المتمسكين بدينهم. . . ذلك هو دورهم الاجتماعي الذي لا يقلّ أهميةً عن دورهم السياسي الذي يؤديه أعداء الإسلام في مؤامرتهم الجديدة، والذين لا يقصدون إلا إبعاد الأمة الإسلامية عن قيمها الروحية وأخلاقها واجتماعياتها، كل ذلك تحت غطاء «التغيير الاجتماعي»

---

(٤٢) إسحاق موسى الحسيني، **الإخوان المسلمون: كبرى الحركات الإسلامية الحديثة** (بيروت: دار بيروت، ١٩٥٦)، ص٧٣.

و«التحديث» و«التغريب» أو «التنمية والتطوير». . . وما ذلك إلا في محاولة لاستكمال القضاء على أخلاق القاعدة بعد استسلام القمم. وقد خطط لهذا الهدف الغرب الصليبي في تغيير عمل الجمعيات التبشيرية التي انحصر نشاطها اليوم في بعض المناطق فقط[٤٣]!

مع ذلك، فمن الخطأ علمياً التوقف عند المعنى الظاهري لهذا الخطاب؛ فشعار «التحديث» خاص بخطاب السلطة، ولا بد من القول إنها ـ من هذا المنظور ـ ممثلٌ سيئ [عن التحديث]. كما هو الحال مع مشكلة المرأة: فمن المؤكد أن هذه المسألة لا تَحتل مركز الصدارة في اهتمامات مَن وضعوا بيان الثورة الإسلامية، إذ لم يخصّصوا لها سوى خمسة أسطر ركيكة (من أصل ٦٥ صفحة) لتأكيد «مساواتها في الحقوق، ولا سيما حقها في المشاركة في البناء الاجتماعي. . . ضمن الحدود التي شرَّعها الإسلام وبشرط ألا يؤثر ذلك سلباً في واجباتها كربة منزل»[٤٤]؛ إنما في المقابل لا يكفي إنشاء «الاتحاد النسائي» ـ مما يعني منظمة شعبية أخرى تُضاف إلى سابقاتها ـ لافتراض أن مشكلة المرأة قد حُلَّت. . . علاوةً على تصرفات بعض أصحاب النفوذ في طبقة السلطة التي تصل أحياناً حدّ الوقاحة والاستفزاز، كاتّخاذهم عدة زوجات علانيةً مما يمنع الدولة من الدفاع عن مهمتها الحداثية. وفي المحصلة، إنما تهدف الدولة من وراء خطابها «الليبرالي» أن تُسمعه للناس ليس إلا؛ أما مضمون ذلك الخطاب أو حيثيات تطبيقه على أرض الواقع، فالأمر ليس بتلك الأهمية بالنسبة إليها. لقد أصبح «التحديث» علامةً على الولاء للسلطة والسير في رِكابها؛ والذنبُ لا يقع على الإخوان المسلمين وحدهم إن كانت المعادلة لا تزال مطروحة بهذا الشكل، بل للسلطة أيضاً حصتها من المسؤولية في هذا[٤٥].

---

(٤٣) الطنطاوي والتلمساني، **المسلمون في سوريا والإرهاب النصيري، ١٩٦٤ ـ ١٩٧٩**، ص٦٥.

(٤٤) راجع نصوص أخرى ذات أسلوب أقسى تحتجّ على حافظ الأسد «العميل» الذي اتّهمته «بإصدار قانون يمنع تعدد الزوجات ويضع شروطاً جديدة للحد من الطلاق!»، في: رزق، **الإخوان المسلمون والمؤامرة على سوريا**، ص١٠٦ ـ ١٠٧. علماً أنها معلومات غير مُثبتة.

(٤٥) حدثٌ واحدٌ عظيم مثل «قصة الحجاب» التي هزت أهل دمشق بداية خريف سنة ١٩٨١ كافٍ لإقناعنا بالأمر. فقد اجتاحت شوارع العاصمة، مساء يوم ٢٩ أيلول/ سبتمبر، بشكل مفاجئ، =

المعركة لأجل المدرسة

أما القطاع التعليمي فيحتل مكانة أبرز في برنامج الإخوان المسلمين، وإنْ ظلت اهتماماتهم متمحورة حول مسألة السلطة؛ فمن المؤكد أن مليوني سوري أو يزيد، أي ما يعادل ربع تعداد السكان تقريباً[٤٦]، يذهبون إلى المدارس من رياض الأطفال حتى الجامعات، يستحقون بعض الاهتمام. خلال سنوات الأربعينيات إلى الستينيات، عندما كانت المدرسة تؤدي الدور المطلوب منها كاملاً - إلى جانب الجيش - بمعنى أنها كانت «الرَّحِم» التي تُحضِّر القوى الحيَّة في المجتمع لتَخرج منها إلى النظام السياسيّ، كان الإخوان المسلمون يسيطرون بانتظام على كادر الأساتذة والمدرسين؛ ولا يزالون إلى اليوم يحتلون في النظام التعليمي مراكز متينة. وإنْ كان هذا القطاع قد فَقَدَ الكثير من أهميته في استراتيجية التبادل الاجتماعي نظراً إلى المستوى المتدني جداً لانفتاح النظام، لكنه يبقى مكاناً مميزاً للمواجهة بين السلطة والحركة الإسلامية. ويكفي أن نقرأ ما جاء في مجلة **النذير** للاقتناع بهذا الكلام:

إنما ثرنا للدفاع عن ديننا الذي أنت [الأسد] تحاربه رغبةً منك في تشويهه إن لم يكن اقتلاعه.

فهل علينا تذكيرك بالتجديف العلني الذي في الكتب المدرسية والهجوم الشنيع على القيم الإسلامية في وسائل الإعلام وانحلال الأخلاق، بل والفسوق في أجهزة الحزب والمنظمات الشبابية؟

هل علينا تذكيرك بلجنتك المكلفة بتشويه مناهج التربية الدينية، وتذكيرك في المناسبة نفسها أنها لم تكن فكرتك أنت، أنت يا بطل المقاومة، بل هي

= جماعات من الشابات بلباسهن العسكري الخاص بالمظليات (المبرقع) بعد أن وُضعت الحواجز في جميع النقاط الحساسة من المدينة، وصِرن يوقفن كل امرأة محجبة - سواء كانت راجلة أو راكبة - وينزعن عنها حجابها بالقوة والغصب. هؤلاء «الشبيبيات» المسترجلات كنّ تحت حماية عناصر من سرايا الدفاع التابعة لرفعت الأسد، الذين وصل بهم الأمر إلى استخدام السلاح لزجر الإخوة أو الأزواج ممن لم يرُقهم ما يجري مع النسوة. وقد أثارت هذه الحلقة من مسلسل «التحديث باستخدام الهراوة» بعض الاضطراب لدى الطبقة السياسية البعيدة مع ذلك عن المجتمع المحافظ وغير المتحمّسة للدفاع عن تقاليده، بل أثارت أيضاً بداية أزمة سياسية بين السلطة والحزب الشيوعي التابع لخالد بكداش.

(٤٦) Michel Seurat, "Les Populations, l'état et la société," dans: André Raymond, dir., *La Syrie d'aujourd'hui* (Paris: Éditions du CNRS, 1980), p. 137.

إحدى شروط الهدنة التي فرضتها إسرائيل؟

هل علينا تذكيرك بمجزرة التعليم؟ ٥٠٠ مدرّس طُردوا من وظائفهم فقط لأنهم يواظبون على صلاتهم. أليس في هذا حرب على دين هذه الأمة أيضاً، وأوامر لا تصدر إلا عن عقلية طائفية فاسدة؟[٤٧]...

نعم، لقد قامت السلطة بتسريح المدرّسين «المشبوهين» بالجُملة ومن المستويات كافة، كما قامت بتصفية بعضهم جسدياً وباعتقالات جماعية في صفوف الطلاب مثلما حدث في حلب في أوج الأزمة في آذار/مارس ١٩٨٠. كان واضحاً أن النظام الحاكم يحاول، بالوسائل التي لا يعرف سواها، أن يستعيد السيطرة على الوضع في قطاع يعلمُ تماماً أهميته، فقد استغل هو بنفسه ذات يوم «خيط» المدرسة ـ الجيش استغلالاً واسعاً. ومع ذلك، لا بد من القول إن الدولة مسؤولة في حدود معينة عن هذا الوضع، بمعنى أن الوضع الحالي هو نتيجة مباشرة لتساهل الدولة مع تغلغل الأصولية بين المدرّسين والأساتذة خلال السبعينيات، بينما كانت تشنّ حرباً شعواء ضد أي تواجد «شيوعي». ومن البدهي أن كل ضربة مِكنسة على «اليسار» كانت تعزّز بشكل غير مباشر التيار الإسلامي في المدرسة. وهكذا، عندما استلم حافظ الأسد السلطة وحرصاً منه على «الانفتاح» ترك الإخوان المسلمين ينظّمون دروساً ليلية في المساجد جمّعت، لمجّانيتها، عدداً كبيراً من تلاميذ المدارس الثانوية الراغبين في تمتين معلوماتهم في اللغة العربية وفي المواد العلمية بشكل خاص. تلك كانت عملية سياسية رائعة بالنسبة إلى الإخوان المسلمين. علماً أن المواد العلمية ـ وبخاصة الرياضيات والعلوم الفيزيائية ـ تشكّل «الطريق الذهبية» للوصول إلى الجامعة في النظام التعليمي السوري. وهنا، كذلك، عزّز هذا النظام الحركة الإسلامية، لأن هؤلاء الشبان المتحمسين والملتزمين أخلاقياً ويعيشون حياة تقشفية غالباً ما كانوا يُصنَّفون ضمن «الطلاب الجيدين»، أي أولئك الذين يحصلون على أفضل النتائج في البكالوريا، مما سيتيح لهم من ثَمَّ أن يكملوا دراستهم في الطب أو في الهندسة، بينما يذهب الطلاب ذوو الدرجات الأدنى إلى كلية الحقوق عموماً، والأقل موهبةً إلى الكليات الأدبية. وما زال بوسعنا أن نلاحظ أي دور بوسع الطبيب أن يؤديه في مجتمعه بعد التخرج، حتى إن كان قد ابتعد

---

(٤٧) **النذير**، العدد ٣ (٧ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٩)، ص١ ـ ٢.

منذ زمنٍ طويل عن مقدمة الساحة السياسية. كما رأينا أي دور إيجابي أداه الأطباء مع المحامين والمهندسين - على الرغم من كل شيء - في الحَراك في ربيع سنة ١٩٨٠، والثمن الذي دفعوه لقاء التزامهم هذا.

فإن كانت جماعة الإخوان المسلمين قد استغلت ما أتاحه لها القطاع التعليمي من إمكانيات للعمل أحسن استغلال بدوافع ليست عِلمية بحتة بالضرورة، لكنها على الأقل قد «لعبت لعبة» التربية بطريقة لا غبار عليها. إنما لا يمكننا قول الشيء نفسه عن السلطة - التي يُفترض أنها حامية التربية - وهنا تأخذ الاتهامات التي وُجِّهت إليها «بقتل التعليم»، كما أشرنا في الفقرة السابقة، كامل أبعادها، مما يدفعنا إلى إعادة النظر مرة أخرى في الشعار المبتذل الذي يُصوِّر الدولة المحدثة التي تخوض حرباً ضد قوى الظلام والرجعية. فالواقع أنه قد انتشرت منذ ولاية صلاح جديد عادةُ قَبولِ طلابٍ في الكليات العلمية ممن لا يمتلكون المستوى المطلوب، تحت بند «الاستثناء». وكانت دولة البعث تفعل ذلك تحت أعذار مختلفة تَصيغها وفقاً لشعارات الساعة: «انفتاح الجامعة»، «ديمقراطية التعليم»، بل وباسم «البروليتاريا» و«الثورة». وكانت قوائم «الطلاب المُستَثنون» التي تنهال بها مختلفُ أجهزة الدولة، مثل الحزب والمنظمات الشعبية أو المخابرات، تُثقل من دون تعقُّل مَلاك البُنى الجامعية غير الجاهزة - من ناحية أخرى - لتحمّل هكذا وضع. وبعد المؤتمر القُطري السادس لحزب البعث (نيسان/أبريل ١٩٧٥)، واستلام رفعت الأسد مكتب التعليم العالي في القيادة القُطرية الجديدة، أصبحت طائفية هذه الممارسة هي القاعدة[(٤٨)]، وطبعاً لمصلحة «الطلاب» العَلَويين دائماً الذين - وفي السياق نفسه - باتوا يحصلون على حصة الأسد لدى توزيع المنح الدراسية إلى الخارج. ولم يسهم صعود الحركة الإسلامية وما تبعها من تسليح المنظمات الشعبية، والشبابية منها بخاصة، سوى بتسريع تدهور النظام التعليمي ومستوى التدريس في مؤسساته. وقد وعد حافظ الأسد جميع طلاب الثانويات، من الشباب والبنات، ممن انتسب إلى «شبيبة الثورة» ثم اتبع دورة في القفز المظلّي، أن يدخلوا الجامعة بغضّ النظر عن نتائجهم في البكالوريا، بحجة أنهم كانوا

(٤٨) فضحت مجلة **النذير** تلك الممارسات عدة مرات، مثلاً في العدد ٢٦ (٢١ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٠)، ص٢٢ - ٢٤.

«يتصدون لمؤامرات الإمبريالية والرجعية، ولم يكن لديهم بالتالي الوقت الكافي للدراسة». في هذا السياق، ظهر رسم كاريكاتوري في جريدة **الثورة** اليومية يلخّص تماماً الوضع المحزن السائد في القطاع المدرسي والجامعي؛ يصوّر الرسمُ طالباً يقفز بالمظلة فوق كلية الطب ممسكاً بيده كشفاً بعلاماته الهزيلة التي لا تُخوِّله الدخول إلى تلك الكلية من الباب مثلما يفعل باقي الطلاب.

وكانت «الشبيبة» التي تتدرّب على يد سرايا الدفاع التابعة لرفعت الأسد تنشر الرعب في الثانويات ـ حيث كانوا يحضرون الدروس والمسدسات معلّقة على خصورهم[(٤٩)] ـ كما في الشارع مثلما رأينا في «قصة نزع الحجاب». وأخيراً... ألا يُعيدنا سلوك هؤلاء المتوحشين الأجلاف مرة أخرى إلى نظرة ابن خلدون للنظام الإسلامي؟ ذلك النظام الذي يعتبر أن التربية غير مناسبة إطلاقاً للحفاظ على ذلك «التضامن الطائفي»، وأن العصبية وحدها هي التي تمنحُ السلطة؛ وهو عكس ما يراه أفلاطون في مفهومه حول «تكوين الحراس» في مدينته الفاضلة. تماماً مثلما كتب غلنر أن التربية تصبح في هذا المعنى «إخصاءً سياسياً»[(٥٠)]: فالتربية، مثلها مثل الخضوع للقوانين، تُجرِّد الفرد من قدرته على ممارسة السلطة. ونستعيد هنا أحد مستويات الانشقاق والتشظي التي تكلمنا عنها كأحد عناصر تأويلنا للأزمة الحالية، أن الحكومة هبةُ «القبيلة» إلى «المدينة»[(٥١)]؛ عِلماً أن «القبيلة» لم تَعُد تُؤخذ هنا بمعناها الضيق الذي يحصرها عموماً في «البادية والبداوة»، بل بمعنى «ما ليس من المدينة... كالمناطق الريفية وسفوح الجبال أو محيط المدينة»[(٥٢)]. وأن «المدينة» ـ «كحضارة» مَدنية ـ وإن كانت مَعُوقةً سياسياً، ومن ثَمَّ مرتبطة بالقبيلة ارتباطاً كاملاً، لكنها تبقى مع ذلك مركزاً حضارياً، أي مركز إنتاج ماديّ وأيديولوجيّ. وهكذا تُقدِّم القبيلةُ الحكام، بينما تمنحُ المدينةُ هؤلاء الناس الشرعيةَ الأخلاقية لسلطاتهم[(٥٣)]؛ فالتبعية إذاً تسير في الاتجاهين.

---

(٤٩) **النذير**، العدد ٣١ (٢١ آذار/مارس ١٩٨١)، ص٧.

(٥٠) Ernst Gellner, *Muslim Society* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1981), p. 26.

(٥١) المصدر نفسه، ص٢٥.

(٥٢) Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux capitalisme et schizophrénie* (Paris: Ed. de Minuit, 1980), p. 472.

(٥٣) Gellner, Ibid., p. 31.

وقد رأينا، بالنسبة إلى العَلَويين، أيَّ دور أدته «الدعوة» القومية العربية الاشتراكية - وهي من ناحية أخرى أيديولوجيةُ أساتذةِ مدارس - في استيلائهم على المجتمع وسيطرتهم عليه. واليوم، بينما تنحسر تلك الشرعية شيئاً فشيئاً أمام تقدم «الصحوة الإسلامية»، أصبحت المدينةُ تقدم نفسها بوصفها ذلك «المركز الكبير»(٥٤) الذي تجتمع فيه كل شروط التقوى. والإسلام، كدين جَماعي بشكل عميق، لا يُعاش بكليَّته إلا في المدينة؛ فالحركة الإسلامية، من ناحية أخرى وكما أشرنا إلى الأمر مرات عديدة، حركةٌ مدينية حصرياً. وبالنتيجة فإن هذه التبعية تجاه الحاضِرة (Polis) واتجاه سيادة القانون والمعرفة، هي ما يحاول النوموس (nomos) العَلَوي كَسرَه، وذلك بالعمل على ألا يَملص شيء من حبال سلطته، ومن ثَمَّ الحفاظ على «لاتَمَايُزيَّةِ السلطات التي تحكمها بُنْيَةُ المجتمع السياسيّ»(٥٥) تستثمر آلةُ الحربِ هذه التي تعمل وفق نموذج «العصابة»، وهو شكل غير مناسب للدولة، الجامعةَ وتتعامل معها كما يستولي الجيش على القلعة؛ لكنها إنما تحتلها بهدف تدميرها فقط وفقاً لسياسة الأرض المحروقة. وبوسع القادة العسكريون الآن وأزلامهم أن يضيفوا إلى صدورهم المزيّنة بعدة نياشين لقبَ «دكتور»(٥٦) ذا الوقع الرنان. لقد وصل التعليم العالي إلى وضع ميؤوس منه ولم تَعُد الدول العربية تعترف بمعظم الشهادات السورية.

تراث ونظام

للردِّ على هذا الوضع دعا الإخوان المسلمون إلى إقامة نظام أخلاقيٍّ جديد، وقدّموا أنفسهم كأمناء على «الحضارة» وعلى «تراثٍ» ثقافيٍّ مُغرق في

(٥٤) وفقاً لتعبير فلاح إيرانيّ أُميّ للدلالة على المدينة.

Farhad Khosrokhavar, "Hassan K., Paysan dépaysanné parle de la Révolution iranienne," *Peuples méditerranéens,* no. 11 (avril-juin 1980), p. 24.

على لسان حسن ك.: «صلاة الجماعة أفضل من صلاة الفرد بمئة مرة، وهذا كلام علماء الدين وهم لم يأتوا به من عندهم، كل ذلك مكتوب في القرآن الكريم».

(٥٥) انظر:

Claude Lefort, *L'Invasion démocratique: Les Limites de la domination totalitaire* (Paris: Fayard, 1981), p. 100.

(٥٦) القاعدة العامة هو الحصول على هذا اللقب من جامعات البلدان «الصديقة»، ولكن أيضاً من الجامعات الغربية. رفعت الأسد مثلاً حاصل على دكتوراه في الاقتصاد من جامعة موسكو.

التاريخ عمره أربعة عشر قرناً لطالما رُسمت له صورة مثالية كبيرة؛ وهم يريدون الحفاظ عليه من هجمات السلطة الجاهلة ذات العقل المغلق.

كان المسلمون أول من وهب نفسه للعلوم والمعرفة، بحماسة تعادل حماستهم في ممارسة دينهم، فأقرّوا مبدأ التعليم الإلزامي على الأمة جمعاء، مستبقين ما يُطلَق عليه اليوم ديمقراطية التعليم، فأنتجوا بهذا علماء في كل الميادين، وقد تنافس أساتذتهم بشدة في تربية الأجيال المتلاحقة من دون أي مقابل. وكانت المساجد، في جهات الأرض الأربع، تؤدي دور المدرسة والمعهد والجامعة. . .

أما نظامنا التعليمي الحديث فيعاني مسبقاً ضعفاً ظاهراً من الناحية الروحية والأخلاقية. أما من ناحية مضمون التعليم نفسه فكان موجّهاً بهدف الحصول على الشهادة فقط التي تفتح لحاملها أبواب الوظيفة في القطاع العام. كنا ننتظر سياسة مدرسية معاكسة لهذا الواقع، ولكن الشر يزداد وينتشر في الحقيقة. والدكتاتورية الطائفية لا تألُو جهداً للهبوط بالأمة إلى الدرك الأسفل من الثقافة، وأن تربّي جيلاً بأكمله على تقديس القيم الفردية وقيم الحزب، وعلى اللهو والهلاك، وذلك بحرمانه من دفاعاته الأخلاقية والروحية. إن المستوى المدرسي يسير نحو الهاوية، كما ينتشر استخدام اللغة العامية حصراً مع ازدياد الأمية. إنهم يمنحون شهادات لأناس لا يعرفون الكتابة أو التفكير بشكل صحيح. لذلك بات من الملحّ جداً إعادة النظر في السياسة المتبعة في مجال التدريس والتعليم، بما في ذلك المناهج الدراسية، واعتماد سلسلة من الإجراءات الجذرية. . . لا بدّ من إنقاذ هذا الجيل من موجة الانحطاط الأخلاقي التي يسعى النظام الطائفي إلى إغراقهم فيها جاعلاً منه جيشاً من الموظفين، عاجزاً عن النهوض بمسؤولياته وحماية البلاد من أعدائه. لا بد من إعداد الأجيال القادمة عسكرياً وأخلاقياً، بالاستناد إلى مناهج مدرسية تجمع بين الأصالة والمعاصرة لتشكيل رجال أصحاء[٥٧].

(٥٧) **بيان الثورة الإسلامية في سوريا (١٩٨٠)**، ص٤٤ ـ ٤٥.

الفصل الثامن

برنامج الثورة الإسلامية

بعد أن قمنا بتحليل الأزمة التي تسبّب بها الإخوان المسلمون بمختلف أبعادها، بقي أن نَعرِض كيف يرى هؤلاء نهاية كفاحهم، ومرجعنا الوحيد في ذلك هو المقترحات التي وردت في «بيان» الثورة الإسلامية في سورية. سبق أنْ استشهدنا بهذه الوثيقة[1] مرات عديدة، ونحن هنا نستشهد بها فقط فيما يتعلق بالتوجهات الكبرى «للبرنامج» على المستوى السياسي والاقتصادي. ونستشفّ في الأسطر الآتية ما يحتويه هذا البيان من فلسفة اجتماعية:

... إنه مجتمع متوازن لا يسحق فيه الفردُ الطائفة، وتحترم الطائفةُ فيه حقوق الفرد، ولا تتصارع فيه الطبقات والمجموعات الاجتماعية. مجتمع مساواة، وأمة متكونة من طبقة واحدة[2]....

رأينا في المقدمة أن شعار الحكومة الإسلامية كان طوباوياً، وأن المنادين به يدركون جيداً استحالةَ تطبيق تلك الطوباوية، وأنه إنْ كان لا بد لكل سياسة من أن تتوافق مع الشرع الإسلامي فمن الخطأ الاعتقاد أنه ليس ثمة سياسة خارج إطار الشرع. بل هناك، على العكس، مكانٌ لما اتُّفق على تسميته السياسة العقلانية، أو بكل بساطة السياسة التي تُعرَّف بأنها كل عمل يُقدَّم «لقيادة الناس نحو الخير وإبعادهم عن الشر، حتى إنْ لم يَقُل به الرسول أو ينزل به وحيٌ من السماء»[3]، كما جاء في كتاب **السلوك**، وهو

---

(١) التي تحمل تاريخ ٩ تشرين الثاني/نوفمبر في دمشق، وتوقيع «قيادة الثورة الإسلامية في سورية»: سعيد حوى، علي البيانوني، عدنان سعد الدين؛ وتقع في ٦٥ صفحة.

(٢) **بيان الثورة الإسلامية في سوريا** (١٩٨٠)، ص٤٨.

(٣) ورد في:

Yadh Ben Achour, "Structure de la pensée politique islamique classique," *Pouvoirs*, no. 12 (no. spécial sur: Les régimes islamiques) (janvier 1980), pp. 17-18.

المرجع في السياسة للحكّام منذ زمن ابن قتيبة في القرن التاسع حتى زمن السلفية في القرن التاسع عشر. وهذا بالضبط ما فعله الإخوان المسلمون السوريون؛ إذ استندوا في دفاعهم لأجل عودة الحريات العامة إلى رسالة أولئك السلفيين، بقدر ما فعلوا ذلك - إنْ لم يكن أكثر - تلبيةً لضغطٍ من التيار اليساري العلمانيّ، أو حتى الليبراليّ. فهم يعتبرون أن الديمقراطية علامة التقدم وشرطٌ له، تماماً كما كان يفكر جمال الدين الأفغاني في القرن التاسع عشر. ويبدو أنهم يستلهمون خطتَهم الإصلاحية المتمحورة حول العودة إلى منابع الإسلام مباشرةً من أفكار رشيد رضا التي نشرها في مجلته **المنار** والتي أعاد طرحها في كتابه حول الخلافة أو الإمامة العظمى (١٩٢٥). ومن ثَمَّ فهي مستلهمة من مبدأ الشورى (وهو مفهومٌ جوهريٌّ في الخطاب الأصولي الإسلامي الذي يجعل منه - إضافةً إلى مفهوم الإجماع - حجرَ الأساس للنظام الديمقراطي في الإسلام) مقابل حق الطاعة للخليفة. ولكن، علاوةً على أن هذه «الديمقراطية» ديمقراطيةٌ نخبويةٌ حتى النخاع بما أن الأمر محصورٌ في استشارة «أهل الحلّ والعَقد»، بمعنى آخر الأعيان و«الطوائف» والعلماء والفقهاء... إلخ، فإنه لم يحدث إطلاقاً أنْ طُبِّقت الشورى مؤسَّساتياً في تاريخ الإسلام[٤] مهما كانت الوقائع التاريخية التي يوردها «بيان الثورة» عن الموضوع. ومن ثَمَّ، فمن البداهة أن النظام السياسيّ الذي يقترحه الإخوان المسلمون مُستَلهم بشكل كبير من التجربة التاريخية الغربية في هذا المجال، وإنْ أنكروا ذلك. وسنذكر للتدليل على هذا نقطة واحدة لا غير: فمبدأ فصل السلطات تنقصه المصداقية بالنسبة إلى من لديه أدنى اطّلاع على المتخيَّل السياسيّ الإسلاميّ[٥].

ولكن، وفي كل الأحوال، هذه لم تعد مشكلتنا؛ أي التساؤل إن كانت التجربة الديمقراطية جزءاً أصيلاً من التراث العربي الإسلامي أم لا. فالأمر، مثلما كتب بحق أحد المفكرين السوريين سبقت الإشارة إليه، هو أنّ لا شيء

(٤) Louis Gardet, *La Cité musulmanne: Vie sociale et politique,* 4ème éd. (Paris: Vrin, 1967), p. 174.

(٥) يدافع السنهوري في رسالته للدكتوراه عن هذه الفكرة نفسها المستندة إلى التخلق بالمبادئ الدستورية الغربية. انظر:

A. Sanhoury, *Le Califat, son évolution vers une "Société des Nations orientales"* (Paris: Geuthner, 1926).

يميّز بين الأنظمة العربية على مستوى الاستبداد، ولكنها تتمايز على مستوى نُضج حالة الحرب الأهلية ـ الخفية أو المُعلَنة ـ التي تغذّيها داخل أرحامها[٦]. وفي هذا السياق لم تعد مسألة الديمقراطية مطروحةً فقط على المستوى الرمزي أو مستوى الأخلاق السياسية، إنما وفقاً للضرورة المُلحّة لترميم النظام السياسيّ، وذلك على مستوى علاقة النظام الاجتماعي مع الدولة. ويرى كثير من المثقفين الذين ما فتئت أعدادهم تزداد يوماً بعد يوم، ممّن لا يتقبّلون كثيراً أسطورةَ «الطاغية المتنور» أو مرادفتَها «الديمقراطية الشعبية»، أن هذا هو المَخرج الوحيد لَقَلبِ عملية تفكيك جسد المجتمع التي سبق أن قطعت أشواطاً بعيدة فعلياً. فالواقع أن هذا المجتمع تمزّقه تناقضاتٌ تستغلُّها الدولةُ وتهيِّجُها، وذلك لعدم وجود المنفذ السياسيّ، وهي تفعل ذلك بطريقة تمنع قيام أي إجماعٍ شعبيٍّ منظَّمٍ ضدها، وقد أصبحت الدولة المتحللة هي نفسها واجهةَ الطاغيةً.

إليكم بعض الفقرات من البرنامج السياسيّ للإخوان المسلمين مثلما وردت في بيان الثورة الإسلامية:

الحريات والسياسة

[...] من الخطأ الفادح أن تجري معالجة الأمور بناءً على الواقع الراهن، لأن التغاير شديد بين واقع المسلمين اليوم والصورة [الأولى] التي رسمها الإسلام لحياة المسلمين، وتركهم عليها رسول الله (ﷺ)، ومن بعده خلفاؤه الراشدون.

ولا ينكر أحد أن الإسلام نزل على رسول الله إسلاماً موحّداً، لا طوائف فيه ولا فِرَق، وعلى هذا فإن الثورة الإسلامية ترى أن معالجة الأمور ينبغي أن تؤسَّس على المنابع والأصول [الإسلامية]، وأن تستفيد مما أثبتت التجربة صلاحه وأهليته للبقاء، وبذلك يلتقي المواطنون جميعاً على كلمة سواء، تكون الركيزة الصالحة في بناء عالم جديد يتجاوز الجاهليات المعاصرة جميعاً وتزول فيه الحساسيات والعقد [الطائفية] التي بذر بذورها

---

(٦) برهان غليون، في: أحمد المستيري [وآخرون]، **التجارب الديمقراطية في الوطن العربي** (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨١)، ص١٢١.

الأعداء وغذّاها الاستعمار وأخلى الجهل لها الطريق وأملى لها تراخي الزمن.

• الحريات الأساسية

[. . .] إن جماعة الإخوان في سورية تعلن بأعلى صوتها أن حاجة الأمة إلى استعادة حرياتها كحاجتها إلى الهواء والماء والغذاء، وكل ما ينال من هذه الحرية من دعاوى ومزاعم أو يقلل من شأنها أو يحدّ منها أو يضع القيود عليها تحت أي شعار أو ستار إنما هي دعاوى مشبوهة ومزاعم مشكوك في نيّات أصحابها مهما ادّعوا من سموّ أفكارهم وقداسة معتقداتهم.

إن جماعتنا تعلن على الملأ لكل المواطنين وللناس أجمعين المبادئ الدستورية الآتية:

- المساواة بين جميع المواطنين

الناس كلهم عيال الله وأحبّهم إليه أنفعهم لعياله، والناس كلهم لآدم لا فضل لإنسان على غيره بماله أو نسبه أو جاهه، فالناس يتفاضلون أمام الله تعالى بالتقوى والعمل الصالح، وهم جميعاً متساوون أمام القانون، لا يُستثنى من ذلك أحد مهما بلغت منزلته.

- حماية المواطنين

من أولى واجبات الدولة حماية المواطنين من الاستبداد والاستعباد والقوانين الجائرة والأحكام العرفية والممارسات البوليسية والاستغلال الاقتصادي والكبت السياسي والضغط الإداري والتسلط الحزبي والطبقي والطائفي، ومن أي شكل من أشكال الهيمنة الظالمة في المجتمع.

- نظام الشورى

لقد كان رسول الله ﷺ يستشير أصحابه في كبير الأمور وصغيرها، ويستشير الرجال والنساء، وفي السلم والحرب على حدٍّ سواء. . .

الشورى أساس الحكم الصالح من الوجهة الإسلامية، وقد أثبتت تجارب الأمم صحة هذا المبدأ وأنه قارِب النجاة من الأمواج العاتية والعواصف الهوجاء والعاصم من الدكتاتورية السياسية والعسكرية ومن الطموحات الفردية والطغيان الحزبي أو الطائفي. إن جماعتنا في سورية تعلن

تمسّكها بالشورى، وتأكيدها إطلاق الحريات السياسية للمواطنين جميعاً، وإلغاء المسوّغات التي يتّخذ منها المستبدون والطغاة ذريعةً باسم شعارات خادعة للجنوح بالحكم إلى التسلّط والطغيان.

ـ الفصل بين السلطات

ومن الأصول الراسخة في حكم الشورى الذي يحفظ الحقوق ويصون الحريات: مبدأ الفصل بين السلطات الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية؛ فقد فصَّل الإسلام منذ البداية هذا الأمر، إذ نزل التشريع بكلياته وكثير من تفصيلاته قرآناً كريماً وجاءت السُّنّة الشريفة لتفسيره وشرحه وبيانه. وكان على السلطة التنفيذية أن تعمل ضمن الثابت من النصوص من دون أن تخالفها، وكان للسلطة القضائية صلاحية مساءلة الخلفاء والولاة وقادة الجيوش، وكم من حكم صدر من القضاء ضد خليفة المسلمين أو أحد الولاة لمصلحة مواطن أو غير مواطن من المسلمين أو المسيحيين أو غيرهما وأقدم الخليفةُ أو الوالي على تنفيذه من دون تردد أو تلكؤ.

ـ حرية تأليف الأحزاب السياسية

ومن الحقوق الأساسية للمواطنين تأليف الأحزاب السياسية، إذا لم تخالف الأمةَ في عقيدتها ولم ترتبط بدولة أجنبية في ولائها. والفصل في ذلك أو في أي اتّهام يوجَّه لحزب من الأحزاب من حق القضاء المختص، كيلا تتحكم السلطة التنفيذية في هذا الحق وفي الحريات السياسية الأخرى للتخلص من المنافسين والانفراد بالسلطة دون الآخرين.

إن جماعتنا، في ضوء ما تقدم، تعلن أنه ليس لديها تحفظ على أي حزب(٧)، منطلقةً في ذلك من قناعتها الراسخة أنّ الغلبة للحق والعاقبة للتقوى. وضمن مناخات الحرية الكاملة فإن جماعة الإخوان تُسقط مسوّغات وجودها إذا كانت تخشى على الإسلام من منافسة الأحزاب الأخرى.

---

(٧) في مقابلة أجريت مع إريك رولو، ظهر أن علي البيانوني تنكّر لهذا المبدأ الأساس للبرنامج، موضّحاً أنه «بعد وصول الإخوان المسلمين المحتمل إلى الحكم، فإن حرية إنشاء الأحزاب لن تتوسع إلى الأحزاب أو المجموعات الماركسية، حتى الذين هم حالياً على عداء مع النظام البعثي». انظر: *Le Monde*, 13/5/1981.

ـ حرية التفكير والتعبير

تُصان حرية التفكير والتعبير والنشر وإبداء الرأي المخالف وإصدار الصحف مهما يكن اتجاهها ما لم يثبت ارتباطها بجهة أجنبية، أو تخرج على مبادئ الدستور وعقيدة الأمة. ولا قيمة لأي اتهام قبل مثول المتهم أمام القضاء المختص وصدور حكم قضائي مبرم.

ـ الحريات النقابية

إعادة الاعتبار إلى النقابات العمالية والعلمية والحرفية، وتحريرها من طغيان السلطة والحزب الواحد، وفك ارتباطها بالدولة تكويناً وتمويلاً، وعدم إلزام عمال صناعة واحدة بالانضمام جميعاً إلى اتحاد بعينه.

ـ حقوق الأقليات جميعاً

الحقوق المدنية والقانونية لجميع الأقليات العرقية والدينية مصونة، وحرياتهم الشخصية مكفولة، والدولة مسؤولة عن حفظ أنفسهم وأموالهم وكراماتهم.

وليست هذه الحقوق صادرة عن رأي شخص أو اجتهاد فقهي طارئ أو موقف تكتيكي أو قرار حكومي، وإنما هي من أحكام الإسلام الأساسية التي أثبتتها النصوص وطبّقها الرسول الكريم، وأي مساس بها أو تساهل فيها إنما هو خروج على قواعد إسلامية ثابتة.

انطلاقاً من هذه المبادئ الأساسية في الحريات السياسية والحياة الدستورية: نرفض استبدادَ الحاكم الفرد كما نرفض مقولةَ الحزب الواحد، لأن هذه المقولة في أبسط معطياتها تمثل فئة صغيرة من الشعب، ولا تمثّل الشعب بمجموعه، وترفض الاعتراف بالآخرين والتحاور معهم إلا إذا كان هذا الحوار يصب في المحصلة النهائية في خانة الحزب الحاكم. وبسبب هذه الطبيعة الملازمة لحكم الحزب الواحد تتولّد تلقائياً ظاهرة العنف والعنف المضاد.

ـ السلطة القضائية

إلغاء جميع المحاكم الاستثنائية، وحصر حق التقاضي بالقضاء العادي. لا حصانة لأحد أمام القضاء رئيساً كان أو مرؤوساً، فالقانون هو السيد

والناس جميعاً متساوون أمامه. وهذا ما كان سارياً وسائداً يوم كان حكم الإسلام قائماً.

الاشتراكية الأخلاقية

فيما يتعلق بالجانب الاقتصادي في برنامج الإخوان المسلمين، يدحض هؤلاء الصورةَ النموذجية التي تُروّجها السلطةُ عنهم وتُظهرهم عملاءَ للرجعية و«الإقطاع» والبرجوازية القديمة المهزومة. وهم، في المقابل، يدعون إلى تطبيق «اشتراكية إسلامية» وُضِعت مبادئُها في خمسينيات القرن العشرين، وتحديداً من قِبل الزعيم التاريخي للفرع السوري للحركة الأصولية مصطفى السباعي[٨]؛ وهي «عقيدة تستند إلى الأخلاق الكريمة التي تدعو وتؤدي إلى التعاون والصداقة، لا إلى حرب الطبقات». هذه الاشتراكية الأخلاقية تتنافى قلباً وقالباً مع ما يُطلِق عليه مصطفى السباعي في سنوات الخمسينيات والستينيات اسمَ «اشتراكية اليسار المتطرف»، تلك الاشتراكية التي يدَّعي الناصريون وورثتهم البعثيون أنهم يطبِّقونها، فالاشتراكية عندهم «منبتّة الجذور من أعماق النفس البشرية، لا تستند إلى دين ولا إلى فطرة ولا إلى اقتناع؛ فهي لا تُنفَّذ إلا بقوة الدولة وجوِّ الإرهاب». ويطالب الإخوان المسلمون على رأس اقتراحاتهم الاقتصادية الواردة في «البيان» بتطبيق حق التملك، كميزة خاصة بالاشتراكية الإسلامية. مع ذلك، هناك بعض الشروط الناظمة لهذا الحق وردت حصرياً في كتاب السباعي، مثل: «فلا يصح أن يُستعمل [تملّك المال] إلا في الخير أي مصلحة المجتمع (...) ويَكرهُ الإسلامُ تكدّس الثروات في أيدٍ قليلة في المجتمع». وكما أن واجب طاعة السلطان على المستوى السياسي محكومٌ بفرض تطبيق الشورى من قِبل هذا الأخير، فإن حق التملك على المستوى الاقتصادي محكومٌ بشرط دفع الزكاة المفروضة[٩] على أصحاب الملكيات.

---

(٨) أصبح كتابه **اشتراكية الإسلام**، الذي نُشر لأول مرة في دمشق سنة ١٩٥٩، المرجعَ الرئيس لهذا التيار الفكري. انظر: مصطفى السباعي، **اشراكية الإسلام** (دمشق: مطبعة جامعة دمشق، ١٩٥٩)، المقتطفات المذكورة مأخوذة من:

"À Propos du "socialisme de l'Islam"," *Orient,* vol. 20, 4e trimester (1961), pp. 175-178.

(٩) عبارات لا تعتبر غالباً مترادفة في مباحث الحقوق. تحديداً، الزكاة (أو أيضاً الصدقة) هي الصدقة الواجبة، إحدى الواجبات الخمسة على كل مسلم (مع التلفظ بالشهادة، والصلاة، والصوم، والحج)، في حين أن الصدقة هي عمل إضافي، يشجع عليه كعمل من أعمال التقوى.

يعتبر الإخوان المسلمون أن هذه الجدلية الثنائية قد أثبتت جدارتها عبر تاريخ الأمة الإسلامية، وقد حقَّقت في آنٍ معاً العدالة الاجتماعية والسلم الاجتماعي والازدهار الاقتصادي، وهم يُبرزون هذا الازدهار في لوحةٍ مثاليّةٍ لسورية خضراء يَعمُّها النشاط التجاري والحِرفي.

أما فيما يتعلق بمشاكل التنمية المعاصرة، فيقدّم الإخوان المسلمون مواقف «تقدمية» نسبياً في مجملها: مِن تنمية مكتسبات الإصلاح الزراعي في سبيل خدمةٍ أكبر لمصالح العاملين في الأرض، وتنشيط الإنتاج الزراعي، وحماية القطاع العام ليتوقف عن كونه «البقرة الحلوب» لجميع الأغنياء الجدد وغيرهم من المنتفعين من النظام الحاكم. . . أما في القطاع الصناعي فيقترحون حلَّ مسألة العمال حلّاً جذرياً ونهائياً بتطبيق مبدأ «المشاركة» المعروف جيداً، والذي يشجّع على امتلاك الموظفين أسهماً في الشركة التي يعملون فيها. ومع كل هذا، قد تبدو بعض النقاط الاقتصادية في برنامجهم هذا بعيدةً عن الواقع نسبياً في أعين خبراء الاقتصاد؛ فعلاوة على أن زيادة الإنتاج في اقتصادٍ تابعٍ بكليته للعائدات النفطية ليس سوى رغبة ساذجة؛ فإن العودة إلى احتياطيّ الذهب ـ على مستوى النقد ـ في بلد لا يزال في طور النمو ليست سوى هرطقة. ماذا نقول إذاً عمّا ورد في البيان عن منع القروض بالفائدة (الربا)، والذي نعلمه أن المصارف في بعض الدول مثل المملكة العربية السعودية قد وجدت حيلةً للالتفاف على الأمر، فالقروض فيها أمر واقع؟

نجد في المقتطفات الآتية عرضاً لهذا البرنامج الاقتصادي:

وليس خافياً كذلك أن الشواهد التاريخية أثبتت بما لا يدع مجالاً للمماراة أن نظام الإسلام الاقتصادي استطاع مع رعاية حسن التطبيق أن يحقق في المجتمع الإسلامي توازناً مثالياً قائماً على الدافع الإيماني والالتزام الأخلاقي، فضلاً عن الضوابط القانونية الهادفة إلى تحقيق العدالة في هذه الأرض.

إن النظام الاقتصادي الذي يسود سورية في الوقت الحاضر هو نظام ظالم من رأسه إلى أخمص قدميه لأنه استجمع في أحضانه مفاسد الحياة الغربية وويلات الأنظمة الاشتراكية. إن السياسة التي ندعو إليها في عالم المال والاقتصاد ترتكز في جملتها على الأسس الآتية:

ـ حق التملك والقطاع الخاص

أ ـ حماية الملكية الفردية وتشجيع رأس المال الخاص على الإسهام الفعال في رفع وتائِر الاقتصاد الوطني بحمايته من المصادرة، ما دام قائماً بوظيفته، مؤدياً واجباته، لا يلحق ضرراً أو أذى بالوطن والمواطنين.

ب ـ الحرية الاقتصادية في التصنيع والتصدير والاستيراد، ضمن خطة مدروسة موزونة مصدَّق عليها من مجلس الشورى (البرلمان).

ت ـ ومع أن عند بعض التجار طمعاً فاحشاً وميلاً إلى الاحتكار، فإننا نرى أن الدولة تُخفق في تحقيق ما تهدف إليه حين تجنح إلى أن تكون تاجراً، وهذا لا يعني إلغاء الرقابة الصارمة على الأسواق التجارية وعدم التدخل بقصد الحفاظ على التوازن التجاري كلما دعت الحاجة.

ـ القطاع العام

أ ـ الثروات العامة كالنفط والغاز والمعادن على تنوعها ملكية عامة للأمة، ولكل فرد حقه الثابت من هذه الثروة.

ب ـ ينبغي الحفاظ على القطاع العام بعد إصلاحه وتطهيره من المفسدين والناهبين ومن الكسالى والخاملين.

ـ الفلاح والأرض

طالب الإمام البنّا في عام ١٩٤٨ بتحديد الملكية الزراعية حيث قال إنّ علينا باسم الإسلام وباسم قواعده الأساسية في الاقتصاد القومي أن نعيد النظر في الملكيات الكبيرة.

إن تمليك الأرض الموات لمن يحييها ويعمل فيها من الأمور المسلَّمة ومن الأحكام المنصوص عليها في شريعة الإسلام وفقهه. وإذا كانت بعض الحكومات قد قامت بتوزيع الأراضي على الفلاحين بطرق وأساليب نبدي عليها كثيراً من التحفظات، فإن الذي ننادي به ونؤكده إنما هو تمكين الفلّاح من ملكية الأرض وإطلاق يده في العمل فيها ليقطف ثمرات جهده، وتحريره من القيود الثقيلة التي أرهقته واستهلكته ومن الوسطاء والأوصياء والمتنفذين الذين يمتصون عرق جبينه وكدَّ يمينه باسم الدولة والحزب والاشتراكية، وتخليصه من الأسعار المنخفضة والمجحفة التي تفرضها عليه السلطات الجائرة. . .

إن ما حدث في سورية سار في الخط المعاكس لمصالح الفئات الكادحة عامةً والقطاع الزراعي بشكل خاص، فالإصلاح الزراعي نُفِّذ بصورة أدت إلى إهمال أراضي الدولة الصالحة وهي كثيرة، وإلى هبوط الإنتاج في أخصب الأراضي إلى النصف، وأحياناً إلى الثلث، وتحولت جنّات في بلادنا إلى خرائب. وهذه حقائق يعلمها جميع الموظفين المختصين.

إن جماعة الإخوان في سورية مصمِّمة على النهوض بالقطاع الزراعي وإحلاله المقام الأول في سلّم الإصلاح العاجل، لتعود بلادنا كما كانت مروجاً خضراء بإذن الله...

ـ العامل والصناعة

ظهر الإسلام والعرب يكرهون العمل في حرفة أو صناعة ويَعدّون ذلك منقصة ينزّهون أنفسهم عنها، فحرّر الإسلام العرب من هذا الفهم وجاء القرآن الكريم مشيداً بالعمل وبالعاملين وتكلم عن أنبياء الله تعالى وعن إتقانهم بعض الحرف والصناعات.

فلا عجب والحالة هذه أن تُعِدَّ جماعةُ الإخوان في سورية برنامجَ عملٍ يدفع بالبلاد والعباد إلى صناعة متقنة تسدّ حاجة الوطن وتحرر الأمة من التبعية الصناعية والاستيراد الدائم والارتباط الاقتصادي بالدول الأجنبية. فلا بد من دفع عجلة الصناعة إلى الأمام، وخاصةً في ما أتقنه السوريون وعُرفوا به وسبقوا في مضماره وتوفرت لديهم مادته وخاماته، لتعود سورية إلى سيرتها الأولى يوم كانت تغزو بضائعُها الأسواق العربية والعالمية...

إن أخطر ما أفرزته النهضة الصناعية في المجتمعات الرأسمالية هذا التناقض بين جشع الرأسمالية وهدر حقوق العمال... مما أدى إلى صراع بين هاتين الفئتين وإلى كفاح انتهى بهزيمة الرأسمالية وانتصار الاشتراكية في بقاع كثيرة من العالم، فحلّت الدولةُ محل ذوي رأس المال، فواجه العامل سلطاناً أشدّ وأقسى من سطوة رأس المال، لأن الدولة تزعم أنها تحكم باسم الطبقة العاملة... إن حل المسألة العمالية في رأينا يكمن في إزالة هذا التناقض، وإنهاء هذه الوصاية على العمل أياً كان شكلها وأياً كانت التسمية التي يحملها هؤلاء الأوصياء، وهذا لا يكون إلا بتمليك العمال جهدهم وعملهم بإحدى الطرق الآتية:

أ ـ تحويل ملكية المصانع والمؤسسات الصناعية التي تملكها الدولة إلى العمال مقابل أقساط تُستردّ من تعويضاتهم وتُقتطع من مرتباتهم على فترات طويلة من دون أن يؤثر ذلك في معيشة أسرهم.

ب ـ تنشئ الدولة مصانعَ وتوزّع أسهمها على العمال، ثم تستردّ ثمنها على غرار ما ورد في الفقرة السابقة.

ت ـ بذلك يملك العمال المصنع ويشاركون في مجلس إدارته ويبذلون قصارى جهدهم في العمل، فيزداد الإنتاج وتتحسن نوعيته ويزول التناقض وينطفئ لظى الحقد وتزدهر الصناعة ويلغى دور الأوصياء والمستغلين.

ـ النظام الضريبي

عندما سأل الخليفة عمر بن الخطاب عامِلَه أبا هريرة في البحرين عن الصدقة، أجاب العاملُ إجابةً تفيض بالثقة والوضوح فقال: «ولَّيتني عليهم، فذهبت إليهم وأخذت فضولَ أموال أغنيائهم ورددتها على فقرائهم، وعدت إليك كما ذهبتُ عنك». هكذا كان الفهم واضحاً لدى الخاصة والعامة من المسلمين، ومؤدّاه أن الضريبة تؤخذ من الأغنياء وتُردّ إلى ذويها ومستحقيها من الضعفاء، ليظل التوازن الاقتصادي والاجتماعي في الأمة مستمراً.

بهذا المقياس نرى النظام الضريبي في سورية ظالماً جائراً يأخذ من الفقير كما يأخذ من الغني ويساوي بينهما في التكاليف، فالذي يملك بيتاً لسكناه يدفع عنه ضريبة على الرغم من أنه لا يؤجّره ولا يستثمره، كذلك فإن الضريبة غير المباشرة ـ وهي الضريبة السائدة ـ تسوِّي بين أغنى الأغنياء وأفقر الفقراء... وكذلك مراعاة العدالة بين المناطق في جباية الضرائب وفي إنفاقها، حتى يكون الازدهار للوطن كله وليس للمدينة على حساب الريف أو للريف على حساب البادية أو للجبل على حساب المناطق الأخرى...

ـ الأعمال المصرفية

النظام المصرفي الذي يسود بلادنا وحياتنا المالية منبثق عن النظام الرأسمالي بكل عيوبه ومآسيه، والزعم بتطبيق الاشتراكية يثير السخرية والشفقة معاً، فالقصد من شعار الاشتراكية هو الابتزاز والتسلط وسحق

المعارضين. والنظامان الاشتراكي والرأسمالي كلاهما أقل سوءاً من الأوضاع الاقتصادية التي تسود بلادنا، فالنظام المفروض على سورية ـ إن صحَّت تسميته بالنظام ـ أخذ من النظم الاقتصادية أسوأ ما فيها وترك النافع منها والمفيد فيها، مما يوجب إعادة النظر فيه من ألفه إلى يائه وبناؤه على أسس شرعية عادلة، نذكر منها:

أ ـ إعادة الثقة إلى رؤوس الأموال العربية والإسلامية.

ب ـ محاربة التضخم، والعودة إلى قاعدة التغطية الذهبية مدعومة بوفرة وتحسين الإنتاج.

ت ـ الاعتماد على رأس المال الوطني في بناء الاقتصاد وتشييد المشروعات.

ث ـ استبدال وظيفة البنوك والمصارف المرتكزة في جوهرها على الفوائد والربا، واعتماد نظام المشاركة والاستثمار الاقتصادي المباشر والإقراض الحسن طبقاً للقوانين واللوائح التي تنظم هذه الأمور، وتحريم الربا بكل أشكاله وصوره وما يلحق به من الاحتكار والغبن والغش والربح الفاحش... لقد أدرك العالم أضرار الربا واعتبره كبار العلماء والاقتصاديين من أمثال كينز (Keynes) مصدرَ الأزمات الاقتصادية، وساد في عالم اليوم أن ارتفاع معدل الفائدة دليل على سوء الأوضاع الاقتصادية، وبمقدار ما ينخفض سعر الفائدة تتحسن هذه الأوضاع.

ـ الزكاة والوقف

اقترنت كلمة الزكاة في أذهان الكثيرين بمعنى التفضّل والتسوّل على غير ما أراد الله تعالى لهذه الفريضة. فقد وردت نصوص الكتاب والسُّنَّة على أن الزكاة حقٌّ معلومٌ تقوم الدولة على جبايته وتسليمه لذويه شأن الضرائب والمشروعة كما تُصرف الرواتب لأصحابها... الزكاة تأمينٌ اجتماعيٌّ شامل، لم يحظَ مجتمعٌ بشري بمثله خلا المجتمع الإسلامي عندما كان تطبيق الإسلام كاملاً.

إن للزكاة خصائص جديرٌ بالناس أن يعلموا حقيقتها ليكونوا على بيِّنة من هذا الركن الثالث من أركان الإسلام:

أ ـ الزكاة فريضة وليست ضريبة، وذلك يعني أنه ليس بمقدور أي حكومة أن تلغيها أو تستبدل بها غيرها أو تعدل من نصابها.

ب ـ تؤخذ الزكاة من رأس المال ومن الربح جميعاً، أي من مجموع ثروة الأمة وليس من الأرباح فقط، وبذلك يكون مردودها هائلاً وتغطيتها لحاجات المستحقين كاملة.

ت ـ تُصرف في المناطق التي تُجبى منها، ولا يجوز نقل شيء منها إلى منطقة أخرى، باستثناء بعض الحالات، إلا بعد اكتفاء جميع المستحقين من أبناء المنطقة.

ث ـ حدّد الإسلام مقدارها وأنواعها ومن تجب عليه ومن يستحقها بتفصيل لا يترك مجالاً لأي تغيير أو تزوير.

ج ـ لا تؤلّف الزكاة ميزانية الدولة كما يتوهّم بعضٌ، وإنما هي ميزانية مستقلة لا تختلط بغيرها، لها أجهزتها وموظفوها والقائمون عليها، ولا يحق للحكومة أن تنفق منها على غير مصارف الزكاة الشرعية مهما كانت أهميته ـ ولو كان مسجداً ـ لتبقى حقوق الفقراء محفوظة...

ـ حظر التبذير والاستغلال

لقد استفحل داءُ الترف والبذخ ولم يعد للأموال العامة حرمة، وشجّع المتسلطون بما سلكوه من سلب ونهب غيرَهم في وظائف الدولة والمؤسسات العامة على الرشوة والفساد والتزوير والنهب والسلب إلى درجة خطيرة جعلت سورية في مقدمة الدول المصابة بهذه الأمراض... لا مناص ـ والحالة هذه ـ من الضرب بشدة على أيدي هؤلاء المسرفين وتخليص الأمة من شرورهم ومفاسدهم... تُلغى جميع الامتيازات التي نشأت بسبب استغلال السلطة، وتُستأصل شأفة التكديس الغاشم للثروة بسبب معاطاة الطرق المحظورة غير الجائزة، ويُحاسب جميع الأفراد الذين تكدّست لديهم الثروة بصورة غير مشروعة...

مفهوم الأصولية

تعاني الأصولية الإسلامية من سمعة سيئة في الغرب، وذلك منذ أن جاء «ليلُ آيات الله» ليضع نهايةً للآمال التي تَسرَّع بعضُ كبار المفكرين في بنائها

في أن تقوم الثورة الإيرانية ومشروعها المزعوم بإبداع «روحانية سياسية»[١٠]. والرؤية السائدة من الآن فصاعداً هي رؤية الروائي البريطاني نيبول[*] المعادية للإسلام، أو «اللارؤية» بما أننا نقصد بكلامنا هنا كتابه *(Crépuscule sur l'Islam)*[١١]. وقد رانَ جوٌّ من الرضى الفكري والأخلاقي على العقول الراغبة، على عجل، في الرجوع إلى مسلّماتها التي أضاعتها خلال موجة الحماسة التي رافقت تلك الثورة. ولم تعد الأفكار الفظّة والغازِيَة بأُسسها القديمة الخاطئة تخشى التصريح - علانيةً في وسائل الإعلام الغربية - بكافة آرائها السياسية على اختلاف مشاربها السياسية.

وفي مواجهة بعض هذه الاتجاهات الفكرية «الحصرية والمنغلقة» (أي التي ترفض الآخر) لا بدّ لنا - إنْ أردنا أن نفهم مغزى الأصولية الإسلامية - من التذكير إذاً بأنها تاريخُ فشل؛ فشل في مشروعِ بناءِ دولةٍ حديثةٍ في المشرق العربي. وتاريخٌ... لا يزال الغرب تحديداً، ومرة أخرى، متورطاً فيه بشكل مباشر بما أنه بدأ بإعلان بونابرت الشهير في الإسكندرية في الأول من شهر تموز/يوليو سنة ١٧٩٨؛ فقد دعا قائد قوات الثورة الفرنسية، باسم الجمهورية الفرنسية التي قامت على مبدأ الحرية والمساواة، الأمةَ المصرية إلى الانتفاض في وجه المماليك، الذين وصفهم بالطواغيت[١٢]. يمكن أن نتخيل أية مفردات بارعة لجأ إليها المستشرقون كي يترجموا إلى اللغة العربية

---

(١٠) Michel Foucault, dans: *Le Nouvel Observateur* (16 octobre 1978).

(*) [نيبول (V.S. Naipaul): كاتب بريطاني من أصل هندوسي ولد سنة ١٩٣٢. صاحب مواقف معادية للإسلام، إذ اتّهم العرب بأنهم «يريدون أن يمدّوا صمت الصحراء إلى كل مكان، فهم أمة جاهلة لا تقرأ، وهم يقفون ضد الحضارة»، وأن المسلمين بشكل عام شعوب «مملوءة دائماً بالحقد، ويعتقدون أنْ لا سبيل إلى التعايش مع الشعوب الأخرى إلا بالقوة». وهاجم كذلك العمليات الاستشهادية التي يقوم بها الفلسطينيون ضد الاحتلال الإسرائيلي؛ كل ذلك تحت غطاء من تحليل مبالغ فيه للتطرف الإسلامي. حصل على جائزة نوبل للآداب سنة ٢٠٠١. والكتاب الذي يذكره ميشيل سورا هنا هو الترجمة الفرنسية لكتابه **بين المؤمنين: رحلة إسلامية** *(Among the Believers: An Islamic Journey)*، وقد كتبه بعد رحلة «ثقافية» لمدة ٦ أشهر قام بها إلى كل من إيران وباكستان وماليزيا وأندونيسيا، صدر سنة ١٩٨١. لم يذكر نيبول في كتابه هذا البلاد العربية لاهتمامه وقتها بالشعوب «المعتنقة للإسلام»].

(١١) Vidiadhar Surajprasad Naipaul, *Crépuscule sur l'Islam: Voyage aux pays des croyants* (Paris: Albin Michel, 1981).

(١٢) انظر:

Ibrahim Abu Lughod, *The Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963), p. 12 sqq.

مثل تلك المفاهيم الغريبة كليةً عن الإطار الثقافي للبلاد. وبعد ذلك الحدث بقرنين من الزمان، لا تزال المفردات في اللغة العربية تعاني عدم الدقة فيما يتعلق بمفهوم الأمة (فهل نقول الوطن، أم الأمة، أم القومية؟) بشكل محيِّر؛ بينما مجال النظام السياسيّ «التقليديّ»، القائم على روابط الدم والولاء والتحالفات والجِيرة... إلخ، «مُغطّى» لغوياً تغطيةً محكمة، ومفرداته وافرةٌ لم تتقادم بمرور الوقت، كما لا يزال لنظريات مثل نظرية ابن خلدون أو نظيره ابن الأزرق مَـدٌّ في العصر الحديث، مما يدفع للتفكُّر ملياً في واقع السياسة في الشرق العربي المعاصر.

وهكذا، وهذا ما نودّ إبرازه في كتابنا هنا، لم تعد الصورة التقليدية للدولة العَلمانية الحداثية التي تتعرض لهجمات إثر الهجمات، من قِبل حركة أصولية تقف وراءها أكثر طبقات المجتمع محافظةً وظلامية، معصومةً عن المراجعة أو النقد. لقد نشرت صحيفة **لوموند** الفرنسية في عددها ليوم ١٣ شباط/فبراير ١٩٨٢ مقالة بعنوان: «التراث أو الموت» «La tradition ou la mort»، حول انتفاضة مدينة حماة، مشيرةً من ناحية أخرى، وبأسلوب توفيقي تصالحي يعكس ترحيباً بما جرى هناك، إلى أن المدينة قد ظلّت متصلبةً وحبيسةَ تقاليد قديمة ومحصورةً في ما يطلق عليه العرب اسم «التخلف». وكتبت صحيفة **التايمز** اللندنية حول الموضوع نفسه في افتتاحيتها ليوم ١٥ شباط/فبراير قائلةً: «إن فكرة ظهور خميني آخر في دمشق لكفيلة بأن يشعر العرب تماماً كما الغرب بالقشعريرة تسري في أجسادهم». ليس هدفنا هنا أن نقلب هذه الصورة بكل بساطة فنجعل من الإخوان المسلمين رُسُلَ التحديث الجُدد، بل أن نفهم جمهورَهم الحالي المرتبط بالنظام الاجتماعي. وقد قلنا مراراً إن هذا النظام يشبه بطريقة ما النظام الإسلامي. وليس لنا أن نندهش، إذاً، أن يُقدِّم الإخوان المسلمون اليوم أنفسَهم، ووراءهم حقلٌ مرجعيٌّ وُسعُهُ وسع أربعة عشر قرناً، القوةَ الوحيدةَ المعارضة للنظام الحاكم وتحديداً الجوابَ الوحيد على ذلك النظام.

القسم الثالث

السكان والدولة والمجتمع

الفصل التاسع

السكان

«الشعب السوري هو عموماً مسلم أو مسيحي: يحمل هذا الاختلاف في العقيدة الآثار الأكثر مدعاة للسخط في الدولة المدنية؛ وبمعاملة بعضهم بعضاً ككفرة، وعصاة، وعديمي التقوى؛ فيحمل أتباع المسيح ومحمد تجاه بعضهم البعض مقتاً يغذي نوعاً من حرب مستمرة».

Volney
Voyage en Egypte et en Syrie (1787).

زار فولني سورية في السنوات ١٧٨٣ ـ ١٧٨٥. و«حداثة» هذه العبارة التي أطلقها الرحالة الشهير هي الحدث الوحيد اليوم، الذي بعد مرور قرابة قرنين نتطرق من خلاله إلى المجتمع السوري، باستعادة النظرية الثابتة حول الطوائف الدينية والأقليات الإثنية، من المسيحيين إلى الأكراد، مروراً بالعلويين، الذين يمثلون أصلاً مشكلة. هذا المجتمع الذي استمر متحجراً عبر القرون، ضمن جمود أكد ماركس خلاله أنه يشكل سمة خاصة بالحضارات «الشرقية»، وبعبارات أخرى، هل فوّتت سورية على نفسها فرصة «تحديثها»؟ هذا المفهوم الأخير يستوجب في المقام الأول بناء طائفة سياسية ودولة وطنية.

ومن دون توخي الذهاب إلى ما يناقض البداهة، تبدو لنا المعادلة المزدوجة التي نطرحها اليوم على هذا النحو: تشرذم طائفي= تقليد، ودولة وطنية = تحديث، غير كافية تماماً. ليس لأننا نريد أن نضم صوتنا إلى أصوات المدافعين عما يمكن أن يكون «أصالة» سورية؛ بل لأن هذا النوع من التحليل يتملّص غالباً وبكل بساطة من مسألة الآليات الاجتماعية السياسية التي تسمح تحديداً أو لا تسمح بالانتقال من مجتمع «تقليدي» إلى مجتمع «حديث». وهكذا، يعرض موشيه ماعوز في مقالة حول «المجتمع والدولة في

سورية الحديثة»[1] بشكل جيد فشل سياسات «التحديث» في القرن التاسع عشر، بالتشديد على نحو خاص على تجربة إبراهيم باشا في عام ١٨٣٠ ـ ١٨٣١، ولكن لا يوحي سوى بشكل خجول لإشكالية تبدو لنا أساسية، خاصة في هذه المنطقة من العالم: الإمبريالية. ذلك أنه يتعين التذكير جيداً أن مدافع البحرية البريطانية ليست غريبة عن حقيقة التجربة المصرية التي توقفت فجأة من دون أية نتيجة، ويستطيع عبد الله العروي في كتابه **أزمة المثقفين العرب**[2] أن يكتب بهذا الصدد عبر مسوّغ شرعي حول «صدمة ١٨٤٠» في السرائر العربية اليوم، التي تشعر بارتباك أنها فوّتت فرصة استحداث طائفة سياسية واسعة حول النواة المصرية، على غرار ما حققته بلاروسيا لألمانيا، أو بيدمونت ـ سردينيا لإيطاليا. وبهذا فإن الغرب يتحمّل جزءاً كبيراً من المسؤولية. فيما بعد، وفي فرط عقد «التواريخ المحتومة» (١٩٢٠، ١٩٤٨، ١٩٦٧)، حيث اتُهمت «الطبقة» المسيطرة في تلك الأوقات بفشلها في تحقيق «مهامها التاريخية»، نفهم جيداً لماذا سورية ومنذ قيامها، كان يعوق تطورها «الطبيعي» إذا أمكننا القول دائماً «القضية الوطنية» المنغصة، وكأنه لم يسمح لها أبداً بالذهاب حتى نهاية تجاربها المتلاحقة في موضوع التنظيم الاجتماعي السياسي.

من ناحية أخرى، وللحكم عليه انطلاقاً من الحالة الراهنة، فإن إنشاء نظام سياسي متطور جداً للدولة لا يعني بأي حال اختفاء ظاهرة تشرذم الجسم الاجتماعي كما سنراه لاحقاً. وهكذا يكفينا لمقارنة هذا الوضع بما كان سائداً في الخمسينيات، حين كانت الدولة موضوع البحث ما زالت في مرحلتها الجنينية، وحول هذه النقطة، أسرّ لنا مثقف سوري مؤخراً: «منذ عشرين سنة كنّا ناصريين، شيوعيين، بعثيين، أو قوميين عرب؛ واليوم، نحن سنّة، مسيحيون، علويون، دروز أو آخرون».

من الواجب إذاً التطرق إلى هذا المجتمع بتعداد مختلف الطوائف التي

---

(١) ورد في:

Moshe Ma'oz, "Society and State in Modern Syria," in: Menahem Milson, ed., *Society and Political Structure in the Arab World* (New York: Humanities Press, 1973), pp. 29-92.

(٢) Abdallah Laroui, *La Crise des intellectuels arabes: Traditionalisme ou historicisme?* (Paris: Maspéro, 1974).

تشكّله. ولكن، لتحقيق ذلك، يتعيّن أن نتذكّر دائماً معايير مفاضلة طائفة على أخرى، والتي قد تكون طائفية (مسيحيون، علويون، دروز...) ولكن أيضاً لغوية، إثنية، لا بل «قومية» (أكراد، أرمن...)، أو أيضاً، وبكل بساطة، معيار الارتباط بأساليب حياة خاصة (البدو). أخيراً، بعض الطوائف كالأرمن مثلاً قد يمثّلون أقليات على مستويين: من الناحية الإثنية ومن الناحية الدينية. من ناحية أخرى، من الواضح جداً أن تلك المعايير هي أكاديمية محضة، وملطّفة جداً، أو حتى غير قائمة على مستوى الوعي لدى الأشخاص، الذي ينبغي تحليله بالأحرى بالإشارة إلى المفهوم الخلدوني الشهير «العصبية»، أو «روح التضامن». لذا يكون من الخطأ الجسيم تشبيه الصراعات التي تتعارض فيها مختلف الطوائف في الحياة السياسية السورية - منذ عام ١٩٦٣ بشكل خاص، بعضها ضد بعض، (دروز، علويون، أو مسلمون سنة فيما بينهم) - بـ «الحروب الدينية».

ويجدر التوقف عند نقطة أخرى: إن عرض موضوعنا بهذا الشكل، عبر «شرائح» قد يقدم نوعاً ما صورة مشوّهة عن حقيقة هذا المجتمع إن لم تتم الإشارة بوضوح إلى العوامل التي تسهم في جعله متجانساً، وعلى رأسها اللغة العربية، التي تصوَّر تي.إي. لورنس (T.E.Lawrence) أنها تمثّل «وطناً» لكل من يستخدمها، وهي بكل تأكيد عنصر تلاحم وطني؛ ولن يكون من المغالاة القول إن رؤية الكون كلها الموجودة في سورية مبنية على التفرع الثنائي الأساس: (عربي - أجنبي)[٣]. لكننا، ندرك الفجوة القائمة حالياً بين الشعور الوطني اليقيني والحالة الراهنة للأمور، ما يجعل أي هيكل سياسي لا يتناسب مع أية دولة عربية. وهذا يبدو صحيحاً جداً في سورية، حيث يترنح قادتها دائماً بين الاهتمام في إيجاد شرعية شعبية لهم وإعلان مبادئ العروبة، الذي يتضمن المبدأ نفسه لنفي وجودهم. إضافة إلى ذلك، وبقراءة الخطاب الأيديولوجي بين السطور، نلاحظ أن التناقض مرفوع بسبب خطاب مصطنع يرجع إلى طرح المعادلة: عربي = سوري.

عامل آخر من عوامل وحدة «السكان السوريين»: الإسلام، دين ما

---

(٣) في التلفاز مثلاً، سواء كان فرنسياً، أو إيطالياً، أو أمريكياً، الفيلم هو دائماً أجنبي، من دون أي تحديد آخر. مثل آخر: فك الحروف اللاتينية يقال له في اللغة العربية المحكية: أقرأ الأجنبي...

يقارب ٩٠ في المئة من الناس، والذي يبدو أنه يحظى اليوم بمصداقية بالقدر الذي تخسره العروبة. في الواقع، يزداد عدد الذين يتجهون نحو نبذ فكرة الأمة العربية في نفايات «الأيديولوجيات المستوردة»، التي لا تتكيف مع مجال تطبيقها في الشرق الأدنى. وتلازماً، هناك نوع من الحنين إلى الإمبراطورية العثمانية لم يعد يُخشى أن يتضح، حيث يُرى فيها الممثل الأفضل للدولة الإسلامية. في سجل التماثل هذا، من الواضح أنه يمكن إنشاء الربط أيضاً بصعوبة بين الدولة والمجتمع السوري، كما سنراه لاحقاً في الفصل القادم؛ إذ تنحو الأولى إلى دمجه داخل الوعي الجماعي لتلك الفرقة المهرطقة في الإسلام، الذين هم العلويون. في عمله الأخير[٤]، يكتب ماكسيم رودنسون (Maxime Rodinson) بدقة أنه بالنسبة إلى الجمهور العربي السُني، يكون الولاء في الواقع للدولة المثالية وليس للدولة الواقعية. وفي كل الأحوال، نرى أن التناقض بين الاثنين لا يقاوم، سواء كان الأول عربياً أو إسلامياً. وينتهي بعزلة بالغة للطبقة السياسية إزاء المجتمع حيث سنعود إليه بشكل مطوّل.

ولكن ما بعد هذا التناقض يتعين التشديد مع ذلك على عبارة المجتمع السوري نفسها، عبارة مركزية في هذا المصنّف، حيث يبقى غامضاً جداً وتصعب على الأقل إدارته. يستطيع الاقتصادي أن ينكب على دراسة الحالة السورية بالأخذ بالاعتبار الحسابات القومية فقط (مع احتمال إظهار تفاهة الاستراتيجيات الاقتصادية في هذا الإطار القومي الضيق). يستطيع المؤرخ العودة إلى الوقائع على المستوى السياسي من دون الاهتمام بمعرفة ما تغطيه على مستوى التنظيم الاجتماعي؛ ولا يستطيع عالم الاجتماع بالنسبة إليه سوى أداء دور المعرقل، بالتشديد على وجود سوء فهم. في الواقع، إذا كان من الصعب أصلاً الحديث عن «مجتمع فرنسي»، أو «أمريكي»، ذلك أن «مثل تلك العبارات قد تدعو إلى الاعتقاد بتطابق مباشر واسترداد دقيق لحقائق تاريخية، ومجموعة مؤسسية، وملكية إقليمية مشتركة»[٥]، إلا أن في مثل حال سورية، فإن الصياغة قد لا تحمل بكل بساطة أي معنى. وسنرى أن الوحدة لا يمكن تحقيقها بأي حال على المستوى الاجتماعي البحت، بل هي من عمل

(٤) Maxime Rodinson, *Les Arabes* (Paris: Presses universitaires de France, 1979), p. 148.

(٥) Alain Touraine, *Production de la Société* (Paris: Le Seuil, 1973), p. 278.

الدولة. ومن هنا عنوان مساهمتنا[٦].

نذكّر بهذا الشأن بالجدل الذي حصل غداة الحرب الكبرى، بين الجنرال غورو وأشراف دمشق حول مسائل التسمية قبل التوصل إلى حلها بواسطة السلاح في ميسلون؛ إذ يرفض الأول كلمة «سوريون» للحديث فقط عن «شعوب سورية تتكلم العربية»، ويحاول الآخرون الدفاع عن اقتراح معاكس، ولكن على أساس بدايات «قومية عربية». لا يعاب على تجربة فيصل بوصفها: «اختيارية»، (صفة تنطبق تماماً على المجتمع السوري في مبدأ تنظيمه)، من حيث إنها ليست بقيادة طبقة حاكمة قومية، من الأسفل إلى الأعلى، إذا أمكننا القول، بل بقيادة الدولة التي منحت نفسها تحديداً مهمة إدماج هذا المجتمع من أعلى إلى أسفل.

كنقطة انطلاق؛ المسألة إذاً هي مسألة دولة دخيلة، ومن أكثر من جانب: فيصل ليس «سوريّاً»، بل عضو في العائلة الملكية في الحجاز؛ «سورية» التي ورثها، في التقسيم الإقليمي الذي نعرفه اليوم، وبقليل من التعديلات، هي نتيجة مفاوضات القنصليات الغربية، ولا تنسجم مع أية وحدة تاريخية[٧]. وقد حجبت الدول المستعمِرة فيما بعد لبعض الوقت السيطرة الاقتصادية للطبقة الحاكمة السورية، التي تجد نفسها في الاستقلال مضاربة وصاحبة إيرادات أكثر من صاحبة إنتاجية، وغير قادرة على تنفيذ نظام لإدارة المجتمع وتشغيله؛ وبكلمة واحدة، إنها مسيطرة أكثر مما هي قيادية. وتحت ضغط الحركة الشعبية في الخمسينيات، سنرى دولة جديدة دامجة تحل محل هذه الطبقة في ضبط النظام الاجتماعي، وتبسط جهازها على إدارات قطاعات التنظيم الاجتماعي كافة، وأخيراً، الحلول محل المجتمع نفسه، الذي تم تحجيمه إلى تنظيم سياسي. اليوم، وفيما تتردد الدولة بين الإبقاء على «اشتراكية» المجتمع هذه، كوسيلة أخرى لتأمين

---

(٦) هذا ليس أقل من مكتسبات الأزمة اللبنانية، وهو إظهار أن مفهوم المجتمع نفسه غريب تماماً عن الواقع العربي، المغموس كلياً بالمفاهيم الإسلامية في هذا الموضوع. يبقى الشعب فقط، الممزوج بأمة المؤمنين، والدولة، بمعنى الجهاز البيروقراطي والعسكري، ولكن ليس أبداً في المعنى الغربي للدولة ـ الأمة.

(٧) إذا أمكننا الحديث عن «سورية تاريخية» (بلاد الشام)، فهي تنطبق في الواقع على إقليم أكبر من سورية الحالية، تضم لبنان، والأردن، وفلسطين.

وحدته، أو إنشاء طبقة حاكمة جديدة، تستطيع التأكيد بأن اندماج المجتمع السوري قد تم إنجازه، أو خلافاً لذلك، بأن الوضع لم يتغير منذ اليوم الأول على الاستقلال.

ينبغي من دون أي شك إعادة البحث في حقيقة النظريتين حول هذا المجتمع، المبالغ فيهما: **الأولى**، تفترض أن المشكلة محلولة، وتحلّل الأحداث الاجتماعية والسياسية من خلال فئات أيديولوجية بحتة، مثل طبقة العمّال، والطبقة البرجوازية، والبرجوازية الصغيرة... إلخ. ولا نندهش إن كانت الرؤية الأولى هي رؤية اخترعها الغرب عموماً، غير المهيّئين تماماً للتطرق إلى بعض المشاكل التي تعتبر محظورة أو بارزة في مجتمع غير نام. وترغب **الثانية** في عزو تعقيد التنظيم الاجتماعي وعدم تجانسه إلى صورة أحادية الأبعاد من حيث المجتمعات الطائفية والقبلية. يمكننا الاستشهاد بمصنّف أخير لنيكولاس فان دام(٨) في هذا المجال، الذي، على الرغم من فضله العظيم في عرضه لنا اللعبة السياسية السورية من جانب جديد، فهو يهمل تماماً الركن الاجتماعي الاقتصادي للصراعات ما بين الطوائف.

العلويون

بعد البعث والجيش، حظي العلويون للتو على كل عناية المحلّلين. ويستكملون بذلك، وبلمسة باطنية، الثالوث الذي يمثل مفتاحاً عمومياً نلجأ إليه بشكل عام لتفسير طريقة عمل النظام الاجتماعي السياسي السوري.

غير أنه لا شيء في الأصل يهيئ هذه الطائفة لمثل تلك الشهرة. جغرافياً، هم يتجمعون في السلسلة الجبلية التي تحمل اسمهم، بين نهر العاصي والبحر الأبيض المتوسط، في الامتداد الشمالي لجبال لبنان، لم يعرف «أتباع علي» فعلياً أبداً مصيراً تاريخياً يمكن مقارنته بجيرانهم الموارنة في الجنوب، الذين يتقاربون معهم من حيث بعض السمات المميزة؛ إذ يتحدّث ج. فولريس (J. Wealersse)(٩) عن «قوة الشخصية». أظهرت التطوّرات

(٨) Nikolaos van Dam, *The Struggle for Power in Syria* (London: Croom Helm, 1979).

(٩) Jacques Weulersse, *Paysans de Syrie et du Proche-Orient: Le Paysan et la terre* (Paris: Gallimard, 1946), p. 278.

الأخيرة للأزمة اللبنانية أن تحالفاتٍ تكتيكية تستطيع حتى إحداث تقارب بين بعض أطراف هاتين الطائفتين.

دخلت الطائفة التاريخ بين القرنين التاسع والعاشر في عصرنا، حين بدأت الخلافة العباسية بالانهيار، والدعاية السياسية الشيعية في أوجها، من أرض العراق المنخفضة التي تمثل بوتقة للعقائد كافة. وصلت الإسماعيلية، بمبادرة من ابن نصير - مصدر تسميتهم بـ«النصيريين»، التي أطلقت على الطائفة قبل الانتداب الفرنسي - في القرن العاشر إلى شمال سورية الذي كانت آنذاك تحت سلطة الحمدانيين في حلب. إن طبيعة مذهبهم البحتة، المبنية على التلقين والسرية، وعلى فقر التأريخ الشديد بشأنهم - وهذا من آثار التطبيع السُني الذي انتشر في سورية منذ القرن الثاني عشر؛ يجعلنا لا نعرف العلويين غالباً سوى من خلال ألد أعدائهم، مثل ابن تيمية، الذي أطلق في القرن الرابع عشر بحقهم اللعنة، في عبارات خالدة: «القرامطة الباطنية أكفر من اليهود والنصارى بل وأكفر من كثير من المشركين، وضررهم على أمة محمد ﷺ أعظم من ضرر الكفار المحاربين مثل كفار التتار والفرنج وغيرهم... إنَّ جهاد هؤلاء من أعظم الطاعات»[10].

يعني أن هذه العقيدة هي بحد ذاتها شديدة التعقيد بالنسبة إلى غير المتعلّم على الأقل، وإن كانت تؤكد ارتباطها بجذع الإسلام المشترك، الذي تظهره عبر امتثال ظاهر خدّاع فقط، فهي تتلمص منه في العمق، من مبدأ «الباطن»: العقم العقائدي للإسلام المستقيم بالنسبة إلى جماهير المؤمنين والمعنى العميق للرسالة الإلهية بالنسبة إلى الملقَّنين فقط. انطلاقاً من هنا، يفتح تفسيرٌ مجازيٌ السبيلَ أمام التلفيقات الدينية كافة، والاعتقادات المسيحية كافة، وكل علوم نشأة التكوين ومجامع الأرباب الشرقيين. ما يفسر اليوم أيضاً في عقلية جمهور السُنّة تشبيه العلويين أحياناً بالأنصار السريين للمسيحيين، أو بوثنيين متأصلين. ومن هذا النزوع الطبيعي إلى المسيحية، الخاص بعلم النفس الديني لهذا الشعب، إلى مآثر سليمان مرشد في العشرينيات، الذي تحوّل من راعٍ شاب في قرية جوبة برغال، إلى شخصية عظيمة إقليمية بعد أن جمع حول دعوته

(١٠) المصدر نفسه، ص٤٣.

عدداً من الأتباع (٤٠,٠٠٠)، قبل أن يصبح نائباً في مجلس النواب في دمشق (١٩٣٧)، يقدم التوضيح الأخير.

من ناحية أخرى، «استرجاع» المهدي هذا من قبل سلطة منتدَبة، وخاصة مغامرتها الانفصالية الأخيرة ضد الدولة السورية الفتيّة في عام ١٩٤٦، جعلها لا تحظى اليوم بشهرة في التأريخ الرسمي. وعلى الرغم من ذلك، لم يكن موقف العلويين بمجملهم في زمانها غير محبِّذ بهذا المقدار لإقامة الانتداب الفرنسي في سورية. ذلك أنه منذ ستة قرون، وهذا الشعب بصلابة تلك العقائد كافة، جعل من سجنه حصناً، وقد أعطته فرنسا، التي اتبعت في ذلك السياسة الاستعمارية التقليدية لمصلحة الأقليات مخرجاً لذلك. في آب/أغسطس ١٩٢٠، أنشأ الجنرال غورو «إقليم العلويين المستقل»، الذي أضحى في عام ١٩٢٢ «دولة»، ثم «حكومة اللاذقية» في عام ١٩٣٠. كان عدد السكان آنذاك نحو ٣٥٠,٠٠٠ نسمة، يوجد من بينهم أكثر من ٢٠٠,٠٠٠ نصيري، والباقي مشترك بين سُنّة ومسيحيين، روم أورثوذكس بشكل رئيس على مساحة ٦٥٠٠ كلم^{٢}.

استطاع العلويون، للمرة الأولى في تاريخهم، مغادرة أكواخهم المعزولة في أعالي الأودية و«المخاطرة» في ضواحي الجبل، بل وأيضاً في مدن الساحل. في الثلاثينيات، شهدت اللاذقية استيطان علوييها الأوائل (لا يتجاوزون الـ٥٠٠ علوي من مجموع ٢٥٠٠٠ نسمة). أصبح عددهم اليوم ٧٠,٠٠٠ في مقابل ١٠٠,٠٠٠ سُنّي و٣٠,٠٠٠ مسيحي. على الرغم من أنه كان من الواضح آنذاك، خصوصاً بعد المعاهدة الفرنسية ـ السورية في عام ١٩٣٦، أن ربط مصيرهم بقوة الاحتلال لن يسفر بالنسبة إلى العلويين سوى عن مأزق سياسي.

لحسن حظ هذا الشعب، لم يتعين عليه تسجيل اسمه في سجل شهداء التاريخ على غرار الآشوريين في العراق، والتضحية حتى بوجوده دفاعاً عن قضية الدولة القومية. أظهرت نهاية سليمان مرشد المأسوية ـ الذي شنق في الساحة العامة في عاصمة سورية الجديدة المستقلة والموحّدة لهذا الشعب في حال ما زالت الضررورة قائمة ـ التفاهة التي يتعين عليه الاستمرار فيها في طريق مغامراته للحصول على الحكم الذاتي. يقدم أبناء سليمان مرشد، اليوم

دعمهم للنظام بطريقة أو بأخرى، وبشكل خاص ساجي، المرشد الروحي لطائفة لا تعد أقل من ١٦٠,٠٠٠ تابع ورع، وتمثّل انطلاقاً من هذا الواقع قوة سياسية لا يستهان بها داخل الطائفة التي يتجاوز عدد أفرادها ٩٠٠,٠٠٠ نسمة[١١].

من الأفضل إذاً التكيف مع النظام الجديد. وفي هذا الجيل، الذي خرج من المراهقة في الوقت الذي تستعيد فيه سورية استقلالها، تختلف الطموحات جذرياً ويتم تدوينها استراتيجياً في الإطار السياسي الوطني الجديد. في نهاية الأربعينيات، كان التعليم العالي امتيازاً ما زال يمنح إلى أبناء العائلات المدنية الأكثر رخاء، لكن المدرسة العسكرية ـ وهي مجانية مثل دار المعلمين ـ كانت توفر منطلقاً سريعاً ومملوءاً بالوعود. يلتحق الفائزون الأوائل من القرى الجبلية، الخريجون حديثاً في المدارس الثانوية إذاً بمهنة السلاح. وبهذا لا يقومون سوى بإطاعة تقليد قديم في هذه المنطقة من العالم التي تتوخى من المدرسة الحربية أن تجند عناصر من الأقليات بشكل أساس كالأكراد أو الشركس مثلاً. أخذت فرنسا بهذا التقليد خلال الانتداب لتبعد الأكثرية السُنّية قدر الإمكان عن كوادر الجيش، الأكثر تأثّراً بالأفكار القومية. في الخمسينيات، من قلب كتلة الطلبة هذه والتلاميذ الضباط من أصول قروية وأقلية (إذاً علويون، ولكن كذلك، بدرجة أقل، دروز وإسماعيليون)، يحمل البعث جوهر عمله النضالي. هذا الجيل نفسه، ومن حيث موقفه الثانوي، البعيد عن عمليات التسريح المتكررة، التي منذ انقلاب حسني الزعيم في عام ١٩٤٩ أهلكت صفوف الهرمية العسكرية المدنية، أصبح جاهزاً لاستلام الحكم ابتداءً من عام ١٩٦٣.

بعد ٨ آذار/مارس ١٩٦٣، باشرت «اللجنة العسكرية» للبعث باستعمار الجيش من قبل هذه الطائفة، حيث إن محمد عمران، وصلاح جديد،

---

(١١) أرقام السكان من مختلف المجتمعات الإثنية الطائفية هي تقريبية جداً، فإحصاء السكان السوريين في عام ١٩٦٠ هو الأخير الذي أخذ بالاعتبار معيار التوزيع الطائفي فقط. وحول السكان السوريين، انظر أطروحة منى ليليان سمّان التي تقدر رقماً متوسطياً بتسعة ملايين نسمة لسنة ١٩٨٠، وتمثل الطائفة العلوية ١١ في المئة من هذا المجموع. انظر:

Mouna Liliane Samman, "La Population de la Syrie étude géodémographique," (Thèse pour le doctorat du 3ème cycle, Paris I, juin 1976).

وحافظ الأسد، (الثلاثة علويون)، كانوا أعضاءها الأكثر نفوذاً آنذاك على المستويات كافة، وأحالت آخر «عربات» الضباط المتحدرين من النخبة القيادية القديمة إلى تقاعد مبكّر، واستبدلت عناصر «موثوقة» بهم خارجة من الريف، مسقط رأسهم، مقايضة بدعمهم غير المشروط. هكذا، من بين الـ ٧٠٠ ضابط الذين أعفوا من مهامهم مباشرة بعد الـ «ثورة» تم استبدال ما يقارب نصفهم بالعلويين. من ناحية أخرى، أرسل الضباط السنّة إلى الجبهة الإسرائيلية أو إلى نقطة خلفية في البلاد، وبقي التحكم الاستراتيجي بالعاصمة حكراً على القادة العسكريين ذوي العلاقات الطائفية بحسب أصولهم[١٢]. نقل بعثيون منشقون الكثير من الأحداث في مذكّراتهم حول أيتام القضية، مثل: منيف الرزاز، الأمين العام للحزب ١٩٦٥ ـ ١٩٦٦، في كتابه **التجربة المرّة** (١٩٦٧) أو مطاع الصفدي في كتابه: **حزب البعث مأساة المولد ومأساة النهاية** (١٩٦٤).

بعد انقلاب ٢٣ شباط/فبراير ١٩٦٦ وإقصاء سليم حاطوم والنواة الدرزية من الجيش في أيلول/سبتمبر في السنة نفسها، أصبح «الاستعمار» العلوي نظامياً أكثر تحت رعاية وزير الدفاع، حافظ الأسد. تم الاستثمار في المناصب الرئيسة في الجهاز العسكري والشرطة بشكل منهجي، مثل أجهزة مخابرات الجيش والطيران.

أضفت استشارة انتخابية الصفة الشرعية على صاحب الانقلاب العسكري، الذي أصبح بذلك رئيساً للجمهورية في ١٢ آذار/مارس ١٩٧١. إلا أن مسألة الانتماء الطائفي لرئيس الدولة أعيد طرحها، وبشكل عنيف، بمناسبة التصويت على الدستور المسمى بـ«الدائم» في الأول من شباط/فبراير ١٩٧٣. في نهاية الشهر نفسه، اندلعت أعمال شغب في حماة، الحصن التقليدي السُنّي، ثم بلغت بسرعة حمص، وحَلَبَ وحيّ الميدان في دمشق. وكانت تحرك تلك الفوضى التي استمرت حتى نيسان/أبريل، صياغة نص الدستور نفسه، والذي لا ينص على أن الإسلام هو دين الدولة. ولعدم رغبته في التقاتل حول هذا الميدان الخطير ـ على غرار السُنّي أمين الحافظ الذي قصف، قبل تسع سنين، مسجد السلطان في حماة ـ بدأ حافظ الأسد يسعى

(١٢) Van Dam, *The Struggle for Power in Syria*, p. 52.

إلى المصالحة ويجري تعديلاً على المشروع بتضمينه بنداً يفرض بموجبه أن يكون دين رئيس الجمهورية الإسلام.

وللرد على هذه المقاطعة التي ضربته، تعيّن على الحكم الاعتماد على جهازه القمعي، بعبارة أخرى، على الجيش؛ وفي قلب هذا الجيش، حيث لم يتحقق الولاء أبداً للطائفة العلوية التي انطلقت نحو المصير نفسه، بناء على المبدأ: «أنت مع الأسد، أنت مع نفسك». وهكذا يشكل العلويون اليوم النواة فائقة التجهيز في الجيش، والتي بإمساكها بالمدن، يتم تكريسها لمحاربة «عدو الداخل»؛ وتكفي الطوائف الأخرى لتوفير معظم القوات الضرورية لحراسة الحدود. بالتأكيد، يمكن ملاحظة وجود بعض السنّة في مناصب قيادية في الجيش، ونذكّر دائماً على سبيل المثال باللواء مصطفى طلاس، وزير الدفاع منذ عام ١٩٧٢، ناجي جميل، قائد الطيران من تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٧٠ حتى آذار/مارس ١٩٧٨. ولكن، كما يلاحظ فان دام بدقة، لا ترمي تلك التعيينات إلى تقديم صورة مقبولة إلى الرأي العام حول القيادة[١٣]، ذلك أن هؤلاء الرجال يتمتعون فعلياً بهامش مناورة محدود جداً لا يمكن بأي حال أن يشكّل خطراً حقيقياً على السلطة. وفي الرتب الأدنى مباشرة في الهرمية العسكرية، الضباط المكلّفون بتنفيذ الأوامر هم علويون، وتحديداً فصائل حافظ الأسد. ينبغي التشديد على هذه النقطة الأخيرة، فقد رأينا أن الطائفة نجت من الانقسامات الداخلية التي كانت تحصل بناء على الانقسامات السياسية والقبلية[١٤] والعائلية أيضاً. وعلى هامش الزعامة التقليدية، بعض العائلات ذات الأصول الأكثر وضاعة مثل الأسد تحديداً من قرية القرداحة، استغلت وضعها في جهاز الدولة لتوطيد سلطة جديدة على الطائفة.

إخوة الرئيس الخمسة، الذين يحتلون مراكز مهمة في الحزب والجيش والحكومة، يمثّلون له بالتأكيد قوة دعم لا يستهان بها في المحافظة على هذه السلطة، منهم رفعت الأسد، الأكثر شهرة في الصحافة العالمية، الذي قاد

---

(١٣) المصدر نفسه، ص٨٩.

(١٤) الطائفة محكومة سياسياً بأربعة اتحادات قبلية كبرى: الخياطون والحدادون والمطاورة والكلبية.

منذ تشرين الثاني/نوفمبر عام ١٩٧٠ «سرايا الدفاع»، (هيئة نخبوية تتمركز في مرتفعات قاسيون المسيطرة على العاصمة والمكلفة بحماية النظام).

ونتيجةً لهذا المنطق الطائفي، لم تعد فكرة «دولة علوية» نظرية مدرسية بسيطة؛ فهي اليوم تنتشر في أوساط الجماهير، كتهديد قد يتحقّق في حال تعيّن على النظام التخلّي عن العاصمة. هل هي تخمينات مثقفين؟ بكل تأكيد. ولكنه احتمال يندرج تماماً في عملية البلقنة أيضاً، هذه التي يشهدها الشرق الأوسط منذ الأزمات القبرصية واللبنانية في السنوات الأخيرة هذه.

الدروز

إذا استحق الدروز اهتماماً خاصاً، فليس بكل تأكيد نسبة إلى الأهمية العددية للطائفة ـ التي لا تتجاوز بمجموعها ٥٣٠,٠٠٠ نسمة، منهم ٢٦٠,٠٠٠ في سورية، أي أقل من ٣ في المئة من السكان[١٥] ـ بل، في الواقع، لمساهمتهم المؤثرة في تاريخ المنطقة، والجبل اللبناني بشكل خاص. مضى الزمن الذي كان ذكر اسم هذا الشعب يغذي حوارات الصالونات الأوروبية، وكذلك روايات الرحّالة المشهورين المذهلة، من فولني إلى جيرار دي نرفال (Gérard de Nerval) أو لامارتين. لم يعد الدروز اليوم في طليعة التاريخ باستثناء لبنان، حيث استطاعوا خلال الحرب الأهلية استعادة الاهتمام بهم ولو لفترة آنية على مستوى الأحداث السياسية.

انبثقت الطائفة في السنوات الأخيرة عن حكم الحاكم بأمر الله الخليفة الفاطمي في مصر (بداية القرن الحادي عشر). وقد جعل شَطَطُ حارس الإسماعيليين الرسمي في سلوكه الشخصي وفي حياته الدينية يدّعي الصفات الإلهية لنفسه. وانطلاقاً من هنا، أتت دعوة الدرزي، وبعده حمزة بن علي، لتنظّم حركة سياسية ودينية واسعة، وبدعم سري من الحاكم بأمر الله يعلن إبطال الديانات القديمة كافة، بما فيها الشريعة الإسلامية وتفسيرها الإسماعيلي. بعد وفاة الحاكم بأمر الله (١٠٢١)، الذي اختفى فقط بحسب التقليد الشيعي للإمام «المغيّب»، انطفأت هذه الديانة تدريجياً في مصر وأتت لتمثّل دعماً أيديولوجياً لموجة تمرد الفلاحين في سورية، الأرض المفضلة

(١٥) دائماً على أساس تقييم ١٩٨٠.

لهذا التبشير الجديد، والتي هي المناطق الجبلية بالطبع (وادي تيم الله على منحدرات جبل حرمون، ومن ثم جنوب الجبل اللبناني) حيث هدم الأتباع الجدد المساجد، وانتزعوا ملكية الأراضي من أصحابها وأسسوا نظامهم الاجتماعي السياسي الخاص بهم. ظاهرة كلاسيكية في المجتمعات الجبلية والمطاردة: أصبح الدروز بسرعة طائفة انغلقت مجدداً على ذاتها، معزولة عن أي تطفل، سواء من حيث الزواج ـ الوثاق ينشأ حصرياً داخل المجموعة أو باعتناق العقيدة ـ فالتبشير قد توقف. وهكذا تشكّل شعب أصلي متجانس من الفلاحين على خلفية قبلية عربية، بهياكله الاجتماعية الصلبة، تسيطر عليه عائلاته الأرستقراطية الحاكمة (شيوخ العقل في الهرمية الدينية ومشايخ الزمان للسلطة الدنيوية).

سمة خاصة بالشعب الدرزي، وهو تجمعه بنسبة ٨٠ في المئة في جنوب البلاد، في سلسلة الجبال البركانية التي أعطوها اسمهم (في الواقع، التسمية الرسمية اختارت «جبل العرب»). من هنا النزعة إلى الانفصال نوعاً ما نجدها ثابتةً في المصير السياسي لهذا الشعب. على أثر المجازر المسيحية في الجبل اللبناني في عام ١٨٦٠، والتدخل العسكري الفرنسي الذي تبعها، ما أسفر عن هزيمة الدروز السياسية وهجرتهم، حيث استكمل حقيقة استعمار هذا «الجبل» كلياً من هؤلاء. انتظمت الطائفة تحت سلطة عائلة الأطرش البارزة، على هامش المجتمع العثماني الذي كانت تحميه من عمليات توغل البدو، مقايضة بإعفائهم من التجنيد العسكري.

كان قيام الانتداب الفرنسي في سورية، ومع إعلان «استقلال» جبل الدروز عن هذا الإطار في عام ١٩٢١، من دون شك الحدث الأهم بالنسبة إلى الطائفة، التي وجدت نفسها تمتلك مكانة سياسية لم يسمح لها ضعفها العددي أبداً بتمنيها. من وجهة نظر السلطة المنتدِبة، فالمنفعة التي تستخلصها من بناء هذه الدولة، أقلها غير العادية، لا تدركها سوى أذهان السياسة الاستعمارية لتلك الحقبة، التي تهدف قبل كل شيء إلى منح فرنسا أصدقاء «أمينين»، مخلصين للقضيّة، ومستَأصَلين كلياً من بيئتهم. هكذا، يشكل مجموع العلويين في الشمال، والموارنة في الغرب، والدروز في الجنوب، مثلثاً حارساً للنفوذ الفرنسي ضمن مناخ «ملغوم» بالعروبة، مصيره التفلّت منه عاجلاً أم آجلاً. غير أنه، وفي جبل الدروز تحديداً، اندلع

عصيان في عام ١٩٢٥، أضحى من الآن فصاعداً محفوراً في الذاكرة باسم «الثورة السورية الكبرى»، محطة مهمة طبعاً في تاريخ البلاد.

مع الانتداب، أُعيد طرح مسألة الربط بين الجبل وعاصمة الدولة الجديدة في قلب الطائفة، التي انقسمت إلى طرفين: «الطرشان» (أي الذين يدعمون عائلة الأطرش) المؤيدة لنظام الحكم الذاتي، وحركة واسعة «شعبية» تقودها عائلة أبو عسلي المدعومة من حكومة دمشق المركزية، محاكية مثالها الأعلى القومي. وحول هذا الصراع، الذي تحوّل في عام ١٩٤٧ إلى حرب أهلية حقيقية، تطعّمت بتعارض الطبقات، أصحاب الأملاك الصغار وكتلة الفلاحين التي تسعى إلى زعزعة سيطرة عائلة الأطرش العلمانية من قواعدها، هي نفسها «إقطاعية». واستعاد سلطان الأطرش سلطته أخيراً، ونفى مسببي الشغب. وحين لم تتغلب الدولة على الحصن الدرزي الانفصالي عبر وسائل ملتوية، قررت في النهاية استخدام القوة باللجوء إلى ترسانتها القمعية، التي لم تكن اختبرت قوتها الرادعة بعد؛ بداية مع حسني الزعيم (١٩٤٩)، وبشكل خاص مع الشيشكلي في بداية عام ١٩٥٤، حين حصل تمرّد الجبل، على أثر عمليات التوقيف التي طالت بعض أبناء سلطان الأطرش وضباطاً دروزاً، لتآمرهم مع المملكة الهاشمية ضدّ الدولة والمخابرات؛ تم قمعه بقوة بالدبابات والطيران. هذا التاريخ الأخير سجّل مفترق طرق في تاريخ العلاقات بين الدولة السورية والطوائف، وبما أن التوازن العسكري غير قابل للعكس، فقد انكسر لمصلحة الأولى.

بقيت إذاً «الإقطاعية» الدرزية سياسة وحيدة لتأكيد «خصوصيتها» الطائفية في الإطار الوطني السوري الجديد: الانقلاب. وبارتباطها ببريطانيا العظمى من حيث التقليد، ومن ثَم بالتاج الهاشمي في الأردن، شاركت خلال الجمهورية النيابية في بعض عمليات الانقلاب، أو محاولات انقلاب فاشلة، موالية للغرب كقاعدة عامة، «انقلاب» حناوي في عام ١٩٤٩، للرد على طموحات حسني الزعيم لفرض سلطة الدولة، والإطاحة بالشيشكلي في عام ١٩٥٤، ثأراً لعمليته العسكرية ضدّ الجبل، ومحاولة تشرين الأول/أكتوبر ١٩٥٦، بتحريض من العراق.

من ناحية أخرى، بدأت سياسة التسلل السياسي في أجهزة الدولة، وفي

الجيش بشكل رئيس، وفي الحزب، الذي استولى على الحكم في عام ١٩٦٣. ما سمح للطائفة بإطلاق بعض الطموحات بوجه السيادة العلوية، في أثناء فترة حكم أمين الحافظ القصيرة (سُنّي) (نهاية ١٩٦٤ ـ بداية ١٩٦٦). وليفرض نفسه بوجهه، أحاط صلاح جديد (علوي) ـ قائد القوات المسلحة ـ نفسه بضباط علويين ودروز، وعزّز سيطرته على الجيش، والطيران، والقوات الخاصة. وبعد «انقلاب» ٢٣ شباط/فبراير ١٩٦٦، الذي أوصله أخيراً إلى الحكم، لم يعد هناك مبرر للتعاون بين الطائفتين ضدّ السلطة المدنية (بأكثرية سُنّية). في أيلول/سبتمبر في السنة نفسها، حاول العقيد سليم حاطوم (درزي) ـ أحد المتآمرين في ٢٣ شباط/فبراير ـ تنفيذ انقلاب لصدّ صعود الطائفة العلوية المتصلّب نحو الحكم الكامل. ويحسم حافظ الأسد ـ سيد الطيران ـ الوضع، في اللحظة الأخيرة لمصلحة صلاح جديد، تقوده دوافع طائفية بشكل رئيس، إذ كما رأينا كل شيء يفصل الرجلين على الصعيد السياسي. أعلنت محاولة حاطوم البائسة، من خلال موجة الاعتقالات وعمليات التطهير التي أثارتها في صفوف الضباط الدروز نهاية تلك الطائفة ككتلة سياسية مستقلة ونافذة.

المسيحيون

من هم «مسيحيو» الشرق، الذين تنفّر تسميتهم العلمية واللفظية بحسب الطقوس المختلفة النفوسَ الأكثر فضولاً؟ لنبسط إلى أقصى حد ولنقل: إن الوضع الحالي لهذه العائلة الكبيرة نتج من سلسلتين من الانفصالات: **الأولى** خلال القرن الخامس، مع تاريخ أساس لمجمع خلقيدونية في عام ٤٥١، انطلاقاً من الجذع المشترك للكنيسة الأورثوذكسية ولدواعٍ مختلفة ذات طبيعة عقائدية أو سياسية؛ **الثانية**، من القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر للمسيحية الشرقية، حيث تشكّلت حتى في كل طقس فرق تعلن ولاءها لبابا روما (مسيحيون يسمّون «بابويون»)، والأخرى بقيت وفيّة لذاتها.

بالنسبة إلى سورية بشكل خاص، وفي تقسيمها الجغرافي الحالي، يتشكّل عمق الشعب المسيحي من طائفة الروم الأورثوذكس، بعبارة أخرى باقي فرع المسيحية الشرقية المركزي. من حيث الجانب العددي، تبقى

إحدى الطوائف المسيحية الثلاث الأهم[١٦] في الشرق الأدنى مع الموارنة في لبنان، والأقباط في مصر. ومن الصعب دائماً تقييم الأهمية العددية للمجتمعات الطائفية في سورية، ذلك أن الإحصاء السكاني لا يشير إلى أسلوب تحديد الهوية هذا. يبلغ عدد الروم الأورثوذكس اليوم نحو ٢٤٠,٠٠٠[١٧] حيث يمكننا إضافة ٨٠,٠٠٠ من الملكانيين (المسمون «روم كاثوليك»، نظراً إلى ارتباطهم بروما في عام ١٧٢٤)، حيث ينتشرون بشكل رئيس على طول واجهة البلاد البحرية. يمكن اعتبار اللاذقية عاصمة لتلك الطائفة، وفي بعض قرى الجبل العلوي (صافيتا، ووادي النصارى)، وفي سهل الغاب، وفي حلب، ومن ثَم ذهاباً باتجاه الجنوب، في دمشق، مقر البطريركيّة، التي ما زالت تسمى «بطريركيّة أنطاكية»)، خاصة في حي باب شرقي القديم، وفي قرى على سفوح جبال لبنان الشرقية (صيدنايا ومعلولا)، وأخيراً، في بعض قرى حوران وجبل الدروز. وهذا إثبات على تجذّرهم العميق في البيئة، الروم الأورثوذكس هم، وإلى حد بعيد، الأكثر «عربيّة»، في وعيهم وثقافتهم من بين المسيحيين الشرقيين ومن الأوائل الذين تجمّعوا حول العروبة، وكتب ساطع الحصري، أحد أبرز منظّريها، بشأن انتخاب عربي في بطريركية أنطاكية في عام ١٨٩٩ بدلاً من رومي بحسب التقليد الذي كان سائداً إن هذا قد مثّل «الفوز الحقيقي الأول للقومية العربية». لم تتوقف

---

(١٦) يشكل الروم الكاثوليك نصف الشعب المسيحي في سورية إذا لم نأخذ بالاعتبار «الإسهام» الأرمني (الثلث في الحال العكسي).

(١٧) رأينا أن إحصاء عام ١٩٦٠ الرسمي أول مصدر «جدي» بهذا الخصوص، كان الأخير في اعتبار التوزيع الطائفي للشعب السوري. كان المسلمون آنذاك ٩٢,١ في المئة، والمسيحيون ٧,٨ في المئة (أي ٣٤٥,٠٠٠) و٠,١ في المئة يهود. لنفترض أن هذه النسب المئوية مستقرة تقريباً على مدى عشرين سنة، يمكننا تقدير السكان المسيحيين في سورية اليوم بـ ٧٠٠,٠٠٠ نسمة. بخصوص توزيع الشعب ضمن المجتمع المسيحي نفسه، بين مختلف طوائفهم، ينبغي العودة إلى تقدير العام ١٩٤٣، الذي يتفق مع سكان مسيحيين بـ ٤٠٠,٠٠٠ نسمة، ويفترض أيضاً سلوكاً ديمغرافياً مساوياً من مجتمع إلى آخر من العام ١٩٤٣ إلى يومنا هذا (ما ليس أكيداً، نظراً إلى الخيارات السياسية والعقائدية الكثيرة التنوع لتلك المجتمعات، والتي تؤدي دوراً لا يستهان به في نزعتهم نحو الهجرة)، مضاعفة الأرقام الصادرة في العام ١٩٤٣ بـ ٧/٤ للحصول على التوزيع الحالي. انظر:

Albert Hourani, *Minorities in the Arab World* (New York: Oxford University Press, 1947), p. 76, and Robert Brenton Betts, *Christians in the Arab East: A Political Study* (Athens: Lycabettus, 1975), p. 101.

أعداد السكان التي نقترحها في هذا الفصل تم الحصول عليها بهذا الأسلوب وينبغي بالأحرى اعتبارها قيمة أُسّية.

مشاركتهم في الحركة القومية، وكذلك السياسية كما الفكرية أبداً على مر الأجيال لاحقاً؛ ونشير دائماً على سبيل المثال إلى بطريرك حماة، الذي شغل منصب نائب رئيس المؤتمر العربي في بلودان في عام ١٩٣٧، فارس الخوري، أحد وجوه العظماء في التاريخ القومي، والمسيحي الوحيد الذي وصل إلى منصب رئيس وزراء (من عام ١٩٤٤ وحتى عام ١٩٥٥)، من دون إغفال مفكرين أسهموا في إرساء الفكر القومي العربي، مثل: قسطنطين زريق الذي كان أول عميد لجامعة دمشق، أو ميشيل عفلق «الأب المؤسس» للحزب الحاكم حالياً.

في شمال حمص وفي شرقها انقطعت السيطرة المسيحية البيزنطية وتفتّحت المجتمعات المنشقّة كافة. وهكذا غادر النسطوريون المسمّون أيضاً «الآشوريين» الأورثوذكسية في إفسوس في عام ٤٣١، وشهدوا تاريخاً باهراً قبل أن يبيدهم تيمورلنك: وعددهم ١٥,٠٠٠ بحسب تقديرنا، موزعون في الجزيرة على طول الوادي الأعلى في خابور. لغتهم الشعبية هي السريانية الحديثة. فرع المجتمع البابوي (منذ القرن السادس عشر)، الكلدانيون، ممثلون بشكل أفضل بكثير على المستوى الإقليمي، بما أنهم يمثّلون في العراق المجتمع المسيحي الأول من حيث الأهمية (يوجد مقر كاتوليكوس في بغداد)، ولا يعدون أكثر من بضعة آلاف في سورية (٩٠٠٠)، في حلب والجزيرة.

غادر اليعقوبيون أو السوريون الأورثوذكس ـ أو أورثوذكس غير كلدانيين، أيضاً، كما يقدمون أنفسهم أحياناً لتحديد أصولهم العقائدية والتاريخية: نحو ٧٠,٠٠٠؛ بعد أن طاردهم الأتراك خلال الحرب العالمية الأولى ـ منطقة ماردين للإقامة في الأراضي الخصبة في الجزيرة (القامشلي والحسكة)، وفي حمص، مقر البطريركيّة الجديدة، وفي دمشق. وبعد إعادتهم إلى الحضن الروماني منذ عام ١٧٨٣، عرف مجتمع السوريين الكاثوليك المصير المأسوي نفسه في صقلية والرها خلال الحرب الكبرى: ٢٨,٠٠٠ شخص، كالعادة، في الجزيرة ودمشق وحلب، ولكنهم ممثلون أيضاً في المدن الكبرى كافة في الشرق الأوسط. الموارنة، والذين يرتبط مصيرهم بشكل وثيق بتاريخ الجبل اللبناني، هم أولى الكنائس المسيحية الشرقية التي اعترفت بسلطة البابا (القرن الثاني عشر)، ويبلغ عددهم ٢٣,٠٠٠ في سورية، يتجمّعون في دمشق، وحلب، ووادي النصارى.

يبقى أن نشير بشكل سريع إلى الطقوس اللاتينية والبروتستانتية - (عشرات الآلاف من المؤمنين بكل طقس في سورية)؛ حيث إن وجودهم في الشرق الأوسط كان ثمرة تبشير الإرساليات الدينية الغربية خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر - قبل التطرّق إلى المجتمع المسيحي الأهم عدداً في سورية بعد الروم الأورثوذكس: الأرمن. ينبغي بكل دقة عدم إدراج هؤلاء في هذا الفصل ضمن «مسيحيي سورية»، ولا اعتبارهم أقلية طائفية ولو كانوا «من غير السكان الأصليين»، فهم يشكلون أمة من بين باقي الأمم التي تركها التاريخ المأسوي لهذه المنطقة من العالم، المنشغلة بالغزوات والإبادات الجماعية، أمة «غير ناجزة» يبلغ عدد أفرادها اليوم نحو ٥,٦ مليون نسمة، منهم ٣,٥ مليون في روسيا، ونصف المليون في أمريكا الشمالية. يعود أصل المجتمع، كما الأقباط واليعقوبيون إلى مجمع خلقيدونية، وكان ذلك لأسباب سياسية وبهدف الاستقلال عن بيزنطة، أكثر منه صراعات حقيقية عقائدية حول طبيعة المسيح (إشارة إلى وجود فرع بابوي منذ القرن الثامن عشر يسمى «أرمن كاثوليك»، يضم نحو ٣٠,٠٠٠ مؤمن في سورية). في بداية هذا العصر، كان الرد التركي على صعود الحركة القومية الأرمنية مجازرَ ارتُكبت في الأعوام: ١٨٩٤ - ١٨٩٦ و١٩٠٩، و١٩١٥ - ١٩١٧ (مليون ونصف المليون قتيل بحسب **تقرير جماعة حقوق الأقليات**)[١٨]، أثارت انتباه العالم إلى شعب الأناضول الشرقي هذا. وفي نيسان/أبريل عام ١٩٢٠، اقترح مؤتمر سان ريمو حلاً لانتداب أرمينيا، التي تمّ تسليمها إلى الولايات المتحدة. ولكن فشل مجلس الشيوخ الأمريكي، وخاصة عدوان مصطفى كمال في أيلول/سبتمبر - بموافقة موسكو الضمنية - حوّل هذا البرنامج إلى العدم. وفي المرحلة الأولى على طريق الشتات الأرمني، استقبلت سورية، التي تقطنها أصلاً أقلية مسيحية كبيرة، موجة المهجرين الرئيسة الأولى. وانتقل تعداد الشعب الأرمني من ٥٠٠٠ في عام ١٩١٤، عشية الصراع العالمي الأخير، إلى ١٠٠,٠٠٠ نسمة في سورية فقط (و٨٠,٠٠٠ في لبنان) على أرض توازي سورية ولبنان حالياً. تجمع المهاجرون الأوائل في الضواحي القذرة للمدن الكبرى في الشرق الأدنى،

(١٨) David Marshall Lang, *The Armenians*, Report Minority Rights Group; no. 32 (London: Minority Rights Group, 1878), p. 8.

بشكل رئيس في حلب وبيروت، ولكن حالة المجتمع الأرمني الاقتصادية استعادت عافيتها بسرعة وتدعمت في بعض النشاطات، مثل التجارة والحِرَف اليدوية (المجوهرات، والتصوير. . .)، أو الصناعة، بما أن أبواب الإدارات كانت مؤصدة بسبب جهلهم اللغة العربية («يتكلم العربية مثل أرمني» هو مرادف تقريباً لعبارتنا: «يتكلم الفرنسية مثل البقرة الإسبانية»). يعيش اليوم، أكثر من ١٨٠,٠٠٠ أرمني في سورية، ضمن علاقات جيدة مع باقي السكان، الذين يغارون دائماً من خصوصيتهم، فإن إمكانية «العودة»، حتى لو مرت السنون، تبدو أنها تزداد إشكالية أكثر فأكثر. بالتأكيد، إذا لم نأخذ بالاعتبار الإمكانية المفتوحة منذ عام ١٩٤٥ للإقامة في أرمينيا السوفياتية، والتي لأسباب بيّنة لم تثر سوى شغفٍ عابرٍ جداً، ذلك أن ٢٥,٠٠٠ فقط غادروا سورية ولبنان للّحاق بمسقط رأسهم. وهم يتضامنون مع مسيحيي البلاد بشكل طبيعي، لكنهم يتبعون بدقة قاعدة فرضوها على أنفسهم منذ البداية، تحظر عليهم التدخل في الشؤون السياسية للبلد المضيف. هكذا، لم تتجاوز الحياة السياسية إلّا نادراً أطر المجتمع الأرمني، حتى لو أن المواجهات العقائدية التي تزعزع هذه الطائفة من حين إلى آخر (أثناء انتخاب كاتوليكوس بشكل خاص، وكاتوليكوس الأرمن المقيمين في فاغارشابات في أرمينيا السوفياتية، والموجود في كيليكيا، الذي يمثل الأرمن في سورية ولبنان، في أنطلياس، في حي في بيروت)، بين «مناصري السوفيات» و«مناصري الغرب»، تبدو أنها بالمجمل تنقصها الأصالة.

لم تكفِ قاعدة عدم التدخل دائماً بعيون السنّة لغض النظر عن موجة المهاجرين هذه، خاصة أن هؤلاء استسلموا أحياناً لتلاعب المنتدب السياسي بهم ضدّ الحركة الوطنية، كما في عام ١٩٢٥ مثلاً حين كلفت الأفواج الأرمنية بقمع المتمردين، أو في عام ١٩٣٠ حين هزّت الشائعات الرأي العام تفيد أن «وطناً قومياً» سيتم إنشاؤه في سورية في الشمال الشرقي. ولكن، ما بعد تلك التبدلات في السلوكيات، ينبغي الاعتراف أن دخول تلك «الأقلية» الجديدة على الساحة، غداة الحرب الكبرى، بالتضامن مع آخرين بأصول جغرافية نفسها، مثل اليعقوبيين أو النسطوريين، تطرح إشكالية، بمعنى أنها تعزّز موقف المسيحيين في البلاد بدرجة عالية. مثلُ مدينة حلب معبِّرٌ جداً في هذه النقطة: ارتفع عدد السكان المسيحيين من ٢٢,٠٠٠ نسمة

في عام ١٨٩٠ إلى ٥٩,٠٠٠ في عام ١٩٢٥، في حين لم يزدد عدد المسلمين في الفترة نفسها سوى ٤٠٠٠ على ١١٥,٠٠٠. وفي أواسط الخمسينيات، كان عدد المسيحيين في حلب ١٣٦,٠٠٠، ثلثاهم أرمن و١٠ في المئة يعقوبيون، وسوريون كاثوليك وكلدانيون. على مستوى البلد الشامل، وضع تقدير رسمي في عام ١٩٤٣، عشية الاستقلال، يعتمد عدد السكان المسيحيين بأكثر من ٤٠٠,٠٠٠ على مجموع ٢,٨ مليون سوري، أي ما يقدر بـ ١٥ في المئة. إضافة إلى هذا النمو الظرفي السريع في عدد السكان، يستطيع المسيحيون الاستفادة إذاً من موقف تقليدي جيّد في الهرم الاجتماعي كما تبيّنه تلك الأرقام: معدل تمدّن بنسبة ٥٠ في المئة في عام ١٩٤٣، ٣٢ في المئة من الطلاب السوريين في عام ١٩٣٨[١٩].

الظروف كافة التي تسمح للمجتمع ببناء بعض الطموحات السياسية خلال ما يمكن اعتباره «العصر الذهبي» لمسيحيي سورية، إلى حدّ ما في فترة الانتداب، ولكن بشكل خاص، كان أكثرها ملاءمة تلك الظروف التي سادت في العقد الأول لسورية المستقلة، حتى الوحدة مع مصر في عام ١٩٥٨. إلا أنه في هذا الخصوص لا مجال بالنسبة إلى أقلية سوى الاختيار بين خطين سياسيين يحددان موقعها بالنسبة إلى الدولة، في الداخل أو في الخارج. تعود العقبة الأكثر وضوحاً لتحقيق الأول إلى أن المجتمع المسيحي في سورية لا يشكل مجموعة متجانسة جغرافياً كما هي الحال في لبنان ـ وهو علاوة على ذلك مجتمع غير مكتمل ـ حيث فكرة الانضمام إلى كسروان تلوح في الأفق دائماً كحل ممكن، وهذا هو الحال في سورية، بالنسبة إلى المجتمعيْن العلوي والدرزي. غير أنها لم تلفت في الأصل انتباه سلطة المنتدِب الذي كان يخطط ـ بسرية ـ لأن يستعمر كلُّ مهجري الأناضول المسيحيين مقاطعةَ الجزيرة ـ حيث انبثقت عن أولى عمليات التنقيب الآمال بوجود حقول نفطية واسعة ـ تتفلّت بذلك من قبضة «القوميين» السوريين. وفي عام ١٩٣٠، تولّى الكاردينال طابوني، بطريرك السوريين الكاثوليك، الدفاع عن المشروع أمام الأمم المتحدّة، مظهراً أهمية السكان المسيحيين «غير العرب» في المنطقة للمطالبة بالحكم الذاتي السياسي. لكن تلك المواقف لم تكفِ لتحديد خط العمل السياسي الواجب للمجتمع بأكمله.

(١٩) كل تلك الأرقام مأخوذة عن: Betts, Ibid.

في الواقع، وعلى الرغم من وجود شعور مجتمعي حقيقي وعميق جداً، كان المسيحيون تقليدياً هم الأكثر تعصباً لفكرة دولة وطنية في سورية. حتى إنهم كانوا المحرّضين، ويكفي التذكير للاقتناع بذلك باسم بطرس البستاني، الذي أدخل، منذ عام ١٨٦٠، كلمة جديدة في مفردات لغة معاصريه: الوطن، تم تطبيقها أيضاً على مفهوم جريء، وهو «سورية» كـ «بلد»، قبل أن يأتي «أديب إسحاق» ليوسع إطار الإشارات إلى «وطن عربي».

وضعُ المسيحيين الخاص باتصال مميز مع الغرب هيّأهم لأداء دور دلّالين لفكرة دولة قومية في مشرق عربي وإسلامي، غريب عنهم كلياً. في أواسط القرن التاسع عشر، هذا الاقتراح للبستاني لدولة علمانية قائم على مبدأ: الدين لله والوطن للجميع، كان بكل تأكيد ثورياً. وإذا استمر كذلك في عام ١٩٧٩ فليس بسبب عدم دفاع المسيحيين عنه، ولا لأنهم كانوا في ذلك «غربيين» أكثر، أو «متقدمين» أكثر، بل لأنه الوحيد بالنسبة إليهم للخروج من الغيتو السياسي الذي حصرتهم «المدينة الإسلامية» في داخله. وهكذا، في الخمسينيات، وفي أوج قوتهم، شارك المسيحيون بشكل ناشط في الحياة السياسية والنيابية في الانتخابات التشريعية في الدولة الفتية لعام ١٩٥٤ ـ الاستشارة الديمقراطية الشعبية الوحيدة التي حصلت في البلاد ـ وحصدوا ١٦ مقعداً نيابياً (الحزب الوطني، حزب الشعب أو مستقلون)، على الرغم من أن الدولة كانت لا تزال تكبتُ، في بداية تلك السنة نفسها، التمرّد ـ الانفصالي في جبل الدروز، ومنذ سنتين خلتا، ثورة علوية بقيادة مجيب مرشد، ابن سليمان، الذي قضى في المعركة.

اليوم، وبحسب ما ينصّ عليه الدستور الدائم لسنة ١٩٧٣، لا يستطيع مسيحي سوري أن يطمع في منصب رئيس للجمهورية. وفي هذه القاعدة القانونية، دليل واضح على أن الدولة القومية أخفقت، ويتعيّن البحث في عدة أسباب. **أولاً**، ومن دون شك، عدائيّة الجماهير السنّية، المؤطّرة في الهرمية الدينية، إزاء كل ما يمكن أن يضر بسيادة أمة المؤمنين على المجتمعات «المَحميّة» (أهل الذمّة). وهكذا مثلاً، في عام ١٩٥٥، أعلن إمام جامع الأمويين أنه فيما يخصه يشعر نفسه أقرب إلى مسلم إندونيسي من رئيس وزارء مسيحي في بلده (فارس الخوري). لكن فشل الدولة الحديثة كما حلم بها المثقفون المسيحيون في القرن الماضي يمكن تفسيره قبل أي

شيء بكونها منذ بدايتها دولة برجوازية ليبرالية قائمة على النموذج الغربي، بحيث لم تتمكن من الصمود أمام الطبقة التي تماثلت معها.

الوحدة مع مصر في ١٩٥٨، أعلنت إلى حد كبير نهاية البرجوازية السورية، حيث اختارت مغادرة البلاد للّجوء إلى لبنان أو الغرب. كانت دوافع الهجرة اقتصادية طبعاً، (التدابير الأولى للتأميم)، ولكن أيضاً، سياسية وعقائدية، ذلك أن الناصرية كانت تنظر إلى تلك الطبقة كالعودة بقوة إلى «الدولة الشرقية» (الدستور الوحيد الذي أعلن الإسلام دين الدولة في سورية هو بالذات دستور الجمهورية العربية المتحدة)، إذاً كخطر في النهاية على المجتمع. من الناحية العقائدية، لم تتماثل المسيحية الشرقية مع عقلية الاقتصاد الحر، وفي نهاية القرن التاسع عشر، السوريون المسيحيون هم الذين أطلقوا أيضاً أفكار الاشتراكية ومفاهيمها في العالم العربي. ونذكر فقط: فرح أنطون، وشبلي شميل، أو نقولا حداد. إلا أن عقائدية الطبقات المتوسطة التي استولت على السلطة في معظم الدول العربية في الشرق الأوسط في بداية الستينيات (الاشتراكية العربية، البعث...)، وتستقي إلهاماتها مباشرة من لينين ـ لا تمت بأي صلة إلى مؤشرات اشتراكية تم إدراكها ـ هنا أيضاً، وفقاً للنموذج الأوروبي، أي بافتراض قيام إطار اجتماعي وسياسي ديمقراطي. وحول المسألة الدينية، هؤلاء العقائديون الجدد، الذين يبحثون عن خصوصية قومية، ويناوئون من حيث المبدأ مخطّطات الأجيال السابقة العقلانية (و/إذاً «الغربية»)، ويميلون بشكل طبيعي إلى توسيع دور الإسلام كمنظّم للمدينة. وهكذا، ميشيل عفلق أبرزهم، وفي خطاب ألقاه في جامعة دمشق خلال حقبة النضال الأولى (١٩٤٣) بمناسبة الاحتفال بذكرى ولادة الرسول، رأى في الإسلام «العبارة الأكثر نقاوة لعبقرية العروبة». بالنسبة إلى الأمة العربية التي عرّفها ساطع الحصري ـ في مكان ما بأنها مسلمة ـ خارج أي إشارة دينية، نقيس الطريق التي خطاها في جيل واحد. وهذا الطريق بالتحديد هو الذي أخذ العلمانية في الاتجاه المعاكس، حيث حَمَل قسماً كبيراً من المسيحيين على الهجرة من سورية في نهاية الخمسينيات وحتى عام ١٩٦٦.

أشار تقييم صدر بداية الستينيات، إلى أن نصف مليون سوري غادروا بلدهم إلى لبنان أو أوروبا، نصفهم مسيحيون. وفي عدة سنين انخفضت

حصة السكان المسيحيين إلى النصف، لتستقر عند نسبة ٨ في المئة. فقد هُجرت أحياء بكاملها في مدن ذات كثافة عالية من السكان المسيحيين، مثل حلب، حيث ينتقل عدد السكان من ١٢٣,٠٠٠ في عام ١٩٤٣ إلى ٨٨,٠٠٠ في عام ١٩٦٠، على الرغم من النمو الطبيعي على مدى سبعة عشر عاماً. حدث متلازم، معدل تمدين السكان المسيحيين يتحقق بسرعة (٣/٢ في عام ١٩٦٠ مقابل ٣/١ للمسلمين)، حيث يتجمعون في ستة مراكز رئيسة: حلب، ودمشق، وحمص، واللاذقية، والقامشلي، والحسكة. طالت الهجرة بكل تأكيد الطبقة الأكثر يسراً ضمن المجتمع السوري (أصحاب مشاريع زراعية، وصناعية، وتجار...)، ولكنها طالت أيضاً قسماً كبيراً من البرجوازية الصغيرة في مجال التجارة والحرف اليدوية التي كانت تدور في فلك السابقة. يشير حجم الأرقام المذكورة جيداً إلى أن المسألة لا تتعلق ببساطة ببضع «مئات» من العائلات التي في البلدان كلها، وتتحمل أوزار تغيير سياسي جذري. لا يسعى النظام السوري الجديد إلى التمسك بهؤلاء المهاجرين، حيث يطرح وجودهم بحد ذاته في البلد مشكلة اجتماعية أولاً، ولكن أيضاً طائفية. اليوم، يبدو أن الإسهام المسيحي في الحياة الاقتصادية والثقافية قد «استقر»، بمعنى أنه ينسجم مع نسبتهم إلى مجموع السكان في البلاد. وهكذا، وبناء على الإحصاء الرسمي لوزارة التعليم، يمكن أن نقدر عدد الطلاب المسيحيين خلال السنوات الأخيرة بنحو ١٠ في المئة من المجموع، غير أن تمثيل هؤلاء يبقى أقوى على مستوى المرحلة الثانوية (١ لكل ٦).

«الحركة التصحيحة» التي أطلقها اللواء حافظ الأسد، شجعت منذ تشرين الثاني/نوفمبر عودة هؤلاء «الأبناء الضالين»، لإعادة تحريك العجلة الاقتصادية في البلد، ولكن يبدو أن تلك التشجيعات لم تُؤتِ ثماراً محسوسة على الرغم من الظروف المؤاتية، بمعنى ما، الحرب الأهلية اللبنانية مثلاً.

الأكراد

أقلية عرقية وليست طائفية (هم سُنّة بمعظمهم)، يمثّل الأكراد في سورية أقل من ٧ في المئة من السكان، أي ٦٠٠,٠٠٠ نسمة. وإذا استثنينا المساكن المعزولة في المدن الكبرى، (في الأصل مواقع عسكرية أقامها العثمانيون

لتأمين حماية الريف)، في دمشق على الأخصّ، الحي المسمى حارة الأكراد، التي هي الآن: ركن الدين في أسفل جبل قاسيون، ينتشر الأكراد جغرافياً على الحدود الشمالية والشمالية الشرقية للبلاد، في ثلاثة مواقع رئيسة، وهي من الغرب إلى الشرق:

جبل كرد ـ داغ، أو جبل الأكراد ـ في شمال غرب حلب، على الحدود مع سهل الأناضول. منطقة كثيفة بالسكان، يسكنها نحو ١٥٠,٠٠٠ من الأكراد، يعيشون بشكل أساس على العمل في الأرض.

منطقة عين عرب، شرق حلب، على الضفة اليسرى من نهر الفرات، في المنطقة التي رسمها النهر والحدود التركية (نحو ٣٠,٠٠٠ نسمة).

الجزيرة العليا، على حزام بعرض ٢٠ إلى ٦٠ كلم، على طول الحدود التركية من الخابور إلى رأس العين ودجلة مروراً في الأراضي العراقية، أي نحو مسافة ٣٠٠ كلم. وهو التكتل الأكبر للسكان الأكراد في سورية (أكثر من ٣٠٠,٠٠٠ نسمة من مجموع سكان هذه المنطقة التي تعد ٤٥٠,٠٠٠ نسمة)، الامتداد الجغرافي نوعاً ما لكردستان «التركية»، منطقة انتجاع تقليدية متنازع عليها بين قبائل الجمّالية العربية لشمّر، وطيء، والبقارة، والقبائل الكردية شبه البدوية، ويملكون قطعاناً كثيرة من الغنم والماعز، مثل المليّة، والدقورية، والهركية الذين ينحدرون من جبال طوروس الشرقية ومنطقة بحيرة وان، وينحدرون من قبائل هندية أوروبية استوطنت المنطقة منذ نحو أربعة آلاف سنة، حيث يشابهون الشعوب الجبلية التي حاربت سومر وبابل، والآشوريين. حاضرون دائماً في تاريخ المشرق الأدنى، فقد خطوا خلال هذا القرن نحو تحقيق طموحاتهم القومية. وأعيد النظر بإنشاء كردستان المستقلة، التي نصت عليها معاهدة سيفر في عام ١٩٢٠، من قبل حملات أتاتورك العسكرية؛ وجمهورية مهاباد ـ التي زالت بسرعة ـ في إيران (١٩٤١ ـ ١٩٤٦)، ولم تحظَ بأي فرصة أمام جيوش الشاه.

يمثّل الأكراد اليوم الأمة الأكبر حجماً في الشرق الأوسط التي لا دولة لها ـ التقديرات المختلفة تجعل عددهم الحالي يتراوح بين ١٠ و١٦ مليون نسمة. نتيجة مخيّبة للآمال، تلك التي آل إليها التقسيم السياسي المربك

للمنطقة من قبل القوى العظمى الغربية، بما أن الشعبين اللذين يتمتعان بالخصائص القومية الأكثر إنجازاً، وهم الأكراد والأرمن، هما الوحيدان تحديداً اللذان لا دولة مستقلة لهما!

خلال الانتداب الفرنسي لسورية، أتت بعض موجات المهاجرين، الذين فروا من قمع مصطفى كمال للحركة الكردية في الأناضول (شيخ سعيد في عام ١٩٢٥، وإحسان نوري في عام ١٩٣٠)، لتضخيم حجم نواة الحكم الذاتي في الجزيرة. وقد تمّ تشجيعهم من قبل الحكم المركزي الذي يؤمنهم ضدّ البدو، وقد أسهموا في إعادة القيمة لسهول الجزيرة العليا، لدرجة جعلتها في بضع سنين مخزن القمح في البلاد. وغطت المنطقة بسرعة شبكة قرى ـ طفيلية، استقبلت الحرفيين والمفاوضين المرتبطين منذ زمن طويل بشراكة مع الشعوب الكردية مثل المسيحيين اليعقوبيين، والسوريين الكاثوليك، والأرمن الذين أتوا من تركيا تحت الظروف نفسها. وهكذا، أدّت القاملشي في تلك الفترة دور العاصمة الكردية، حيث كانت تعد ٢٠,٠٠٠ نسمة. هذا التدفق من اللاجئين وسياسة الانتداب، الحاضرة دائماً لتشجيع التعددية بأنواعها كافة، لم تتوانَ عن إحداث قلق في الرأي العام القومي السوري بقدر ما أصبحت طموحات الشعب الكردي القومية وخصوصيته معلنة أكثر في الإطار السوري أيضاً؛ ويشهد على ذلك التماسٌ رَفَعَهُ وجهاء الأكراد والمثقّفون وزعماء القبائل في ٢٣ حزيران/ يونيو ١٩٢٨ في دمشق بمناسبة اجتماع الجمعية التأسيسية السورية، يطالبون بمنح الشعب الكردي في سورية نظاماً خاصاً.

من ناحية أخرى، ينبغي الاعتراف بأن بعض النظريات القومية، عربية أو سورية، تشمل الشعب الكردي ضمن الأمة، تحت عنوان تاريخ مشترك ـ تشير إلى صلاح الدين، قاهر الصليبيين، بشكل أساس للتشديد على أصله الكردي ـ لكن لم تستتبع أبداً بالتطبيق على أرض الواقع. والدليل، الخطة المسماة «الحزام العربي» التي تم تدشينها في عام ١٩٦٢، والتي ما زالت مفاعيلها قائمة على الشعب الكردي. وعقب «إحصاء استثنائي» لسكان الجزيرة، تم إحصاء ١٢٠,٠٠٠ على وجه التقريب اعتبروا «غرباء»، وسحبت منهم الحقوق المرتبطة بالجنسية السورية. وكان، المنظّر لهذه السياسة، في

الأصل، هو الملازم محمد طالب هلال، قائد الشرطة السياسية في مقاطعة الجزيرة في عام ١٩٦٢، الذي نشر مصنّفاً بارزاً جداً[٢٠] حقق له صعوداً سريعاً بحيث وجدناه وزيراً للتموين في وزارة زعين. واثق من عصمة مثاله القومي الأعلى، وعلى قناعة بأن الشعب الكردي شعب «لا تاريخ له، ولا حضارة ولا لغة، ولا أصلٌ عرقيٌ [و] لا يتميّز سوى بالقوة، والسلطة الهدّامة والعنف [الـ] ملازم للشعوب الجبلية كافة»[٢١]، اقترح هلال خطة ترمي إلى «تسوية» المشكلة الكردية عبر مختلف الأساليب: رفض منح هذا الشعب أية إمكانية عمل أو تعليم، وإنشاء «الهلال العربي»، تحديداً على طول ٣٥٠ كلم بعرض ١٥ كلم، تُطرد منه الشعوب الكردية لاستبدالها بعرب أقحاح قوميين، بحسب مفردات هلال. في العقد الأول، قامت شخصيات بارزة في حزب البعث ـ مثل عبد الله الأحمر ـ من دون أية دعاية، نظراً إلى الاحتجاجات التي صدرت عن مختلف الأحزاب السياسية، منها البعث نفسه، بتنفيذ هذا المشروع، الذي هُجّر في نهايته أكثر من ٣٠,٠٠٠ فلاح كردي إلى مدن الداخل الكبرى أو إلى بيروت.

حديثاً، منذ عام ١٩٧٢ وحتى عام ١٩٧٧، ظهر أن سياسة الإسكان التي طرحها هلال راقت للنظام. فقد تم إرسال أكثر من ٢٥,٠٠٠ فلاح «عربي» من حوض الفرات، الذين غرقت أراضيهم بعد إنشاء سد طبقة، إلى الجزيرة العليا وأقاموا في قرى «حديثة» ـ وحدات نوعية تضم نحو ٨٠٠ نسمة، بعدد ٣٣ ـ متاخمة للقرى الكردية الأصلية. استفادت نقاط الاستيطان هذه من نظام خاص بالمعدات الجماعية: مياه، كهرباء، مستشفيات، مدارس، طرق، نقاط شرطة... إلخ، حيث كانت القرى الكردية محرومة منها كلياً. ينبغي الإضافة بأن مستعمري الحدود الجديدة مجهّزون عسكرياً، ومعبؤون نفسيّاً ضدّ جيرانهم، السكان الأصليين. وفي موازاة تلك التدابير، تمّ انتهاج سياسة تعريب المواقع الجغرافية بشكل منهجي: وهكذا أصبح جبل

(٢٠) محمد طالب هلال، **دراسة عن محافظة الجزيرة من النواحي القومية، الاجتماعية، السياسية** (دمشق: مطابع حزب البعث، ١٩٦٣).

(٢١) ورد في:

Gérard Chaliand [et al.], *Les Kurdes et le Kurdistan: La Question nationale kurde au Proche-Orient* (Paris: Maspero, 1978), p. 317.

الأكراد الجبل الأخضر، وجبل حبكان جبل الثورة، وعفرين، الضاحية الأكبر في تلك المنطقة، مدينة العروبة. . . (مرسوم وزارة الإدارة المحلية رقم ٥٨٠، ١٩٧٧). أخيراً، قد تكون هناك إطالة بالحديث عن قمع «عادي» أكثر يمارس يومياً ضدّ هذه القومية: شطب الكوادر الإدارية بالنسبة إلى المعلمين، بحجة أنهم «غرباء»، تسريح العمال، وهدم المنازل، واعتقال القادة. . . (منظمة العفو الدولية، **التقرير السنوي**، ١٩٧٣ ـ ١٩٧٤).

تحت هذا المناخ القمعي، ندرك أن القليل بقي من الحركة الثقافية التي أنعشت المجتمع الكردي في سورية ولبنان في الثلاثينيات، حين تولى الإخوة بدرخان وكل فريق عمل مجلة **الحوار** ـ وفي ظل غياب أي عمل مباشر أكثر ـ تدعيمَ الشعور القومي لهذه الأقلية، بالعمل على إعادة إحياء الشخصية الكردية والأدب الشعبي، عبر تطوير تعليم هذه اللغة (حتى إنه تم وضع أبجدية كردية بأحرف لاتينية).

اليهود

يعدون بالكاد ٤٥٠٠ نسمة، وتتمتع هذه الأقلية اليهودية بالامتياز ـ إن وُجد واحد ـ بأنها تحظى على الدوام بالاهتمام على ساحة الأحداث الدولية. بما أنها ـ ونستطيع أن نخمن من دون جهد ـ تمثّل رهاناً ذا أهمية في المجال العقائدي للصراع العربي ـ الإسرائيلي. وأيضاً القول فيما يتعلق بالحالة الحقيقية لهذا المجتمع، من الصعب غالباً استنتاج الجزء الحقيقي، من ادعاءات الأطراف كافة، والاتهامات التي يطلقها البعض، وشهادات الآخرين «العفوية».

بحسب الإحصاء الأخير في عام ١٩٧٠، وصل عدد اليهود بالضبط إلى ٤٥٧٤ نسمة، يتجمع منهم ٢٨٩٤ في دمشق، و١٢٦٦ في حلب، و٤١٤ في القامشلي في الجزيرة العليا: وهم بشكل رئيس تجار كبار وصغار، وحِرَفيون (خياطون ويعملون في القصدير) وبعض المدرّسين وأساتذة جامعات، وأقلية من المهن الحرة (أطباء). ومن مجموع هذا الشعب، التحق ١٢٨٥ يهودياً بالمدارس السورية عام ١٩٧٠ ـ ١٩٧١ (٩٩٦ في المرحلة الابتدائية، ١٨٦ في الإعدادية، و٥٠ في الثانوية، و٥٣ في التعليم العالي). كانت هناك أربع مدارس يهودية في البلاد، (ثلاث في دمشق وواحدة في حلب) تضم الطلاب

الذين لا يتبعون التعليم العام، وهم الأكثرية الساحقة؛ وتوفر تعليماً باللغة العبرية والعربية، وتعمل من أرصدة الدولة، وعطاءات من الطائفة وجمعيات الدعم الموجودة في الخارج. إن كانت النسب ما زالت ترتدي أهمية بالنسبة إلى شعب ضعيف لهذه الدرجة، يمكننا التوضيح بأن معدل الأمية لا يتجاوز فيها ٣ في المئة، وهو معدوم عملياً في الفئات العمرية دون ٤٠ سنة. وبشأن تلك الأرقام الأخيرة (ينبغي ربطها بالمعدل الوسطي الوطني، الذي سنعود إليه)، فهي على الأقل دليل على أن بعض الادعاءات الصهيونية حول وضع الطائفة اليهودية في سورية خيالية بالكامل[٢٢].

لكن، فيما يتعلق بوضع الطائفة السياسي، إذا كان اليهود يتمتعون كزملائهم المواطنين بالحقوق الرسمية كافّة مثل حق الاقتراع، وحق المشاركة في الحياة السياسية على المستويات كافة، فلا نشك بأن هذه الأخيرة تحوّلت إلى تعبيرها الأبسط. فضلاً عن ذلك، الخط الوحيد الممكن تصوره بالنسبة إلى تلك الطائفة، التي تعتبر كذلك، هي دعم كامل للنظام القائم؛ ولن يكون من المغالاة اعتبار اليهود السوريين رهائن سياسية لدى مختلف الأنظمة التي تعاقبت على البلاد منذ عام ١٩٤٨. وهم في ذلك ضحايا وضع، لم تنشئه سورية نفسها، وعقيدة، لم يكونوا أصلاً، كونهم يهوداً «شرقيين»، المحرضين عليها. ودلالة على ذلك، تحفّظ الأوساط اليهودية في البلاد العربية المجاورة لإسرائيل الذي أثارته الدعاية السياسية الصهيونية. ويمكننا التذكير بهذا الخصوص، بمسيرة الاحتجاج ضدّ الصهيونية، التي جمعت يهود حلب في عام ١٩٤٥، أو أيضاً، خطاب النائب اليهودي وحيد مزراحي في البرلمان السوري في عام ١٩٤٧، عقب قرار الأمم المتحدة للتقسيم: «نحن نعتبر الصهيونية حركة سياسية لبلاد الغرب، تحمل هدفاً منفصلاً كلياً عن المعتقدات الدينية، لا علاقة لها بعادات اليهود الذين يعيشون في الدول العربية، ولغتهم، أو أخلاقهم». لكن مظاهر الولاء هذه، التي تشهد عليها المصادر الإسرائيلية، لا تستطيع وقف نزيف هؤلاء السكان (٥٠,٠٠٠ نسمة بداية هذا القرن، ٣٠,٠٠٠ في عام

---

(٢٢) يمكننا أن نقرأ في الواقع في مختلف كتيبات الدعاية السياسية أن يهود سورية لا يحق لهم الحصول على تعليم أعلى من المرحلة الابتدائية الإجبارية (٦ سنوات). انظر مثلاً:

Martin Gilbert, *The Jews of Arab Lands: Their History in Maps* (London: Furnival Press, 1976).

١٩٤٣، و١٨٠٠٠ في عام ١٩٤٦)، الذي ليس اليوم سوى مجتمع متحجر.

الشركسيون والإسماعيليون واليزيديون

تبقى بعض الأقليات التي نتساءل هل نحن نضخم أهميتها إن خصصنا لها بعض السطور، طالما أن خصوصيتها وعرقيتها أو وطائفيتها ضئيلة حالياً، واندماجها القومي قد تم إنجازه.

هكذا، ينحدر الشركسيون أو الشيشانيون[٢٣] من قبائل مسلمة في القوقاز، رمي بهم بسبب تقدّم روسيا في آسيا. فبعد أكثر من قرن ونصف القرن على مقاومة شرسة، لبطرس الكبير في عام ١٨٦١، هاجروا بالآلاف إلى الدولة العثمانية، في الأرياف الأوروبية أولاً، حيث كان يستخدمهم الباب العالي لقمع حركات التمرد القومية التي كان يقودها الأتباع المسيحيون، ومن ثَم في سورية، في عام ١٨٧٨؛ حيث أثارت إقامتهم في مرتفعات الجولان بعض الصعوبات في مساكنتهم مع جيرانهم المباشرين: دروز حوران والقبائل البدوية، الذين تشكل لهم الهضبة جزءاً لا يتجزّأ من مساحة تنقّلهم التقليدية. هنا، تفرغ القادمون الجدد لتربية الحيوانات ـ الخيول والماشية ـ والحِرَف اليدوية. نظام عائلي أبوي صارم جداً، هيكل قبلي بالٍ، شعور قوي بالانتماء إلى مجتمع يعتبر نفسه «متفوقاً» على العرب، هدفت السياسة التركية إلى استخدام تلك القبائل للمحافظة على الأمن في ريف يتميز بالاضطرابات بشكل خاص: عدة عوامل لا تشجع اندماج المهاجرين السريع. نعرف بعد ذلك أننا لا ننتظر من الانتداب الفرنسي تحقيق تقدّم ما بهذا الاتجاه. وباستعادته مبادئ الإمبراطورية العثمانية، شكل المنتدب أسراباً شراكسة تميزوا بسرعةٍ من حيث قتالهم ضدّ الحركة الوطنية، وبشكل خاص أثناء التمرد الدرزي في عام ١٩٢٥. بعد عملية القمع التي تلت، وبنوع من الهروب إلى الأمام، قدّم تيار واسع في المجتمع هذا طلبات محددة لمنحهم الاستقلال عن سنجق القنيطرة. على الصعيد الفكري، «الوحدة الشيشانية»، التي تهدف إلى إعادة إحياء الشعور القومي الشركسي،

---

(٢٣) انظر:

M. Proux, "Les Tcherkesses," *La France méditerranéenne et africaine*, vol. 4 (1938).

بالمحافظة على اللغة الأم وتطوير الأدب، حصلت في عام ١٩٣٢ على إنشاء مدرسة ابتدائية شركسية باللغة العربية والفرنسية، كما أن مؤتمراً للوجهاء في البلدة نفسها في عام ١٩٣٤، قرر اعتماد الأبجدية بالأحرف اللاتينية. لكن تياراً جديداً فتياً أكثر من حيث أعضاؤه، شجّع النظريات القومية السورية، بدأ يزداد أهمية شيئاً فشيئاً، ويصطدم بشكل عنيف بالأول، انتهى بفوزه في المجال القانوني البرلماني (انتخابات ١٩٣٧). برنامج اندماجه قد تم اليوم - وربما إلى أبعد ما **كان** يتصور - إلى درجة يبدو معها أنه من المستحيل تحديد الأهمية العددية **لتلك** المجموعة التي - عشية الحرب العالمية الثانية - قاربت ٢٥,٠٠٠ نسمة.

في عمله المذكور آنفاً **الأقليات في العالم العربي**[٢٤] الذي صدر في الأيام الأولى للاستقلال السوري (١٩٤٧)، لم يخصص ألبرت حوراني أكثر من سطرين لإسماعيليي **هذا** البلد لتعريفهم بـ «مجتمع مضغوط، متخلف، لا مطالب سياسية له **سوى تركه** يعيش بسلام». بعد ثلاثين عاماً، لا نرى أي حدث يمكن نقله أو الإشارة إليه منذ تطور هذه الطائفة من الإسلام الشيعي لتصبح ٣٠,٠٠٠ تابع. نذكر ببساطة أن اسمها يعود إلى إمام الشيعة السابع، إسماعيل (ت. ٧٦٥)، الموعود بالظهور مجدداً (المهدي)، والتي غذت عقيدته الباطنية عقائد الحركات الاجتماعية والسياسية والفلسفية مثل القرامطة (من القرن التاسع وحتى الحادي عشر)، أو الفاطميين، الذين أسسوا منذ منذ ألفٍ ونيف من السنين مدينة القاهرة، عاصمة لإمبراطورية شاسعة، من أفريقيا الشمالية إلى سورية واليمن. خلّدت سجلّات الصليبيين التاريخية الفرع النصيري للمجتمع في سورية: «الحشاشون» الذين احتلوا بعض القلاع القوية ودافعوا عنها في القرن الثاني عشر، مثل بانياس، أو في الغاب، وقدموس، وخاصة مصياف، تحت قيادة موفدين من أسياد آلموت (في بلاد فارس على ضفاف بحر قزوين)، حيث اشتهر منهم رشيد الدين سنان، «عجوز الجبل». بعد ذلك، النزاريون **السوريون**، أتباع المماليك، ومن ثَم العثمانيون، كانوا دائماً عرضة لهجمات **النصيريين** جيرانهم المشاكسين، والأكبر عدداً. فقد جددوا مدينة السلمية، **شرق** حماة، واستعمروا هذه المنطقة، حيث يقطنها

---

(٢٤) Hourani, *Minorities in the Arab World.*

اليوم ثلثا الإسماعيليين. ودائماً في القرن الأخير، منح شاهُ الفرس الإمامَ الخامس والأربعين النزاري لقب آغا خان، الذي يعتبر سليل الخلفاء الفاطميين، ويجسّد الألوهية. في سورية، القسم الكبير من هذه الطائفة يقف في صفوف هذا الإمام.

أخيراً، اليزيديون، الملقبون بـ «عبدة الشيطان»، حيث لا نعرف هل ينبغي تصنيفهم ضمن الأقليات «العرقية» (لأنهم أكراد)، أو الطائفية، نظراً إلى فرادة فرقة الشيخ عدي (القرن الثاني عشر). وفي عام ١٩٣٨، أصلاً، كتب المستشرق روجيه ليسكو[٢٥] بشأنهم أنهم «وصلوا إلى نهاية تاريخهم»، وقدر عددهم آنذاك بـ ١٥٠٠ أو ٢٠٠٠ نسمة في سورية. ويتفرقون في كل آسيا الصغرى، حيث تستوطن هذه المجموعة بشكل خاص في العراق (٣٠,٠٠٠ نسمة في التاريخ عينه)، وفي شيخان، مركزهم، في شمال غرب الموصل، وفي جبل سنجار، غرب المدينة نفسها. وهذا البلد يتذكّره العالم... أثناء عصيان سنجار في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٣٥، الذي تم قمعه بقساوة. في سورية، تتمثل الفرقة على مستوى الفلاحين الأكثر فقراً في الجزيرة العليا، وفي بعض القرى حول عامودا، وغير بعيد عن حلب في سهل عفرين وجبل سمعان؛ الهجرة السريعة التي شهدتها تلك المناطق الريفية سرّعت من ناحية أخرى عملية الاندماج في الجماهير السُنّية، المتقدمة أصلاً جداً في هذا البلد.

البدو

اتفقنا في المقدمة أن البدو ليسوا «عرقاً على حدة»، ولا ديناً، ويمكننا التفكير، بعد أن استعرضنا الأقليات الطائفية والعرقية كافة، بأن التطرق إلى العالم البدوي لا يطرح بداهة أية مشكلة خصوصية. الأمر ليس كذلك. صورة «الخيم السود» في العقلية الجماعية هي بعيدة عن أن تكون محايدة. وقد تم إعداد هذه الصورة في الغرب خلال القرن الماضي من قبل رحالة مثل بوركهاردت (Burckhardt)، دوتي (Doughty)، أو موسيل (Musil)، وغالباً

(٢٥) Roger Lescot, "Les Yézidis," *La France méditerranéenne et africaine*, vol. 1, no. 3 (1938).

انطلاقاً من رؤية الإنسان البدوي لنفسه ـ متفرداً، فارساً، وحراً ـ واستعادها الوجدان العربي الساعي وراء هوية قومية في أواسط هذا القرن، وفق مبدأ تم تحليله في مناسبات عديدة، حول «لعبة المرايا» شرق ـ غرب. اعتقد البعض، مستلهماً من نظريات ابن خلدون القديمة، أو من أصول جديدة أكثر ولكن معلنة بدرجة أقل، أن الدول القومية الجديدة ينبغي أن تضخ دماً جديداً في تلك المجموعة، النقية والسليمة و«الرجولية» من الناحية الطبيعية، حارسة التراث الثقافي العربي(٢٦). إنه تمثيل خرافي كلياً، لكنه ظهر مجدداً بشكل دوري، حيث يتم تعديل صياغته بحسب شعارات الساعة.

هكذا، وبما أن الموضة اليوم، هي «الأصالة»، فقد حظيت كلمة بدوي مجدداً باهتمام وسائل الإعلام في سورية والتلفزيون وغيرها، حيث لا يمكننا أبداً حصر المسلسلات التي تم إنتاجها بشأنها، لدرجة أن اتحاد الفلاحين بجهازه الرسمي ثار ضد هذه الحماسة لـ «أشخاص غير فعالين»، يشتبه بهم بأنهم نتيجة تلاعب عقائدي تم تكريسه لحجب المشاكل الحقيقية التي هي مشاكل الجماهير العاملة، وبشكل خاص الفلاحين «الذين يمثلون ٦٧,٤ في المئة من الشعب السوري»(٢٧). ونجد المنافسة القديمة مجدداً بين الحضري والبدوي من خلال هذا الانحياز، تذاع أولاً عبر وسائل الإعلام، بحضور سلطة مركزية، كتناقض إضافي، ملازم للمجتمع السوري. وأصبحت الصحافة اليومية والأسبوعية لنقابة الفلاحين سابقة الذكر، تنشر هذه المنافسة، بانحيازها عموماً ضد البدوي، المتهم بعوزه إلى «المعنى المدني»، وأنه يأتي على كل شيء عند مرور قطعانه، ولكن أيضاً، بإلقاء اللوم غالباً على عملاء الدولة على المستوى المحلي ـ المحافظ، أو رئيس نقطة الشرطة في القرية ـ بأنهم يظهرون سلبية متواطئة معهم. هنا، يستقيل مدير تعاونية من منصبه للفت أنظار السلطات إلى تصرفات البدو، وهناك يهدد الفلاحون، في رسالة مفتوحة إلى النقابة باقتلاع مزروعاتهم و«إعادتهم إلى زراعة بدائية» إن لم يتم اتخاذ أي إجراء لتأمين حمايتهم، وهناك في النهاية، ينبغي متابعة مظاهر تلك العدائية تحت عنوان أحداث متنوعة.

وهكذا، لا تخدم الصورة التي رسمتها الأجهزة الإعلامية حول البدوي

---

(٢٦) Afif I. Tannous, "The Arab Tribal Community in a National State," *Middle East Journal*, vol. 1, no. 1 (January 1947), pp. 8-9.

(٢٧) **نضال الفلاحين** (١٣ نيسان/أبريل ١٩٧٧).

في البلاد، سواء مؤيدة أم معادية، بناء معرفة علمية بخصوص هذه المجموعة؛ فباستثناء بعض الدراسات الحديثة النادرة حول المسألة في المجلات الغربية المتخصصة، ينبغي اللجوء إلى التحقيقات التي أجراها موظفو الانتداب(٢٨) الحكوميون منذ نحو نصف قرن، حتى لو اضطررنا إلى الاستقراء لفهم الوضع الحالي. بالنسبة إلى أهمية المجموعة البدوية العددية في سورية، فإن أي تقدير يصطدم بتعريف البدوي، بالنسبة إلى الحضري، والذي لا يمكن إنشاؤه بأسلوب دقيق، نظراً إلى إلغاء القانون البدوي في عام ١٩٥٨ بشكل خاص، إذ لم يعد الإحصاء يشمل هؤلاء السكان بأنهم كذلك. ويشير الإحصاء الأخير لعام ١٩٧٠ بكل بساطة إلى «أشخاص لا سكن لهم حاضراً أو سابقاً»، وعددهم المقدر بـ ٧٦,٠٠٠ لا يتطابق بالتأكيد مع حقيقة الوجود البدوي في سورية. تقدير بخس يندرج في إطار سياسة نفي الاختلافات التي تنتهجها الدولة كما رأينا، يتم تطبيقها ضدّ المجموعات الأخرى المغايرة. وتتفق الدراسات الأكثر جدّية حول الرقم التقريبي ٢٣٠,٠٠٠ بدوي، أخذاً بالاعتبار إحصاء ١٩٦٠ ـ الأخير الذي أحصى عددهم على حدة ـ والنمو الطبيعي ومعدل التحضُّر يفوق هذا الرقم. من ناحية توزعهم الجغرافي، بحسب التعريف، يتفرق هذا الشعب في «البادية»، أي السهول الصحراوية الممتدة إلى ما بعد منحنيات يصل معدل هطول الأمطار فيها إلى ٢٠٠ مم، والتي تسمى «الجزيرة» شمال الفرات، و«الشامية» في الجنوب، حيث يوجد تجمع كبير في المنطقة الشمالية الشرقية من البلاد، في الجزيرة تحديداً.

وحقيقة تخصيص البدو بعرض مطول منفرد لا يعني أنهم يشكلون أنفسهم كياناً ثقافياً يشد وثاقه شعورٌ مجتمعيٌّ، كما رأينا بخصوص الأقليات الطائفية، بل على العكس تنطبق قاعدة تشرذم الجسم الاجتماعي على داخل المجتمع البدوي نفسه، حيث يمكننا تقسيمه بذلك، وفقاً لمخطط بياني وبناء على الترحال بحثاً عن الكلأ والموارد، بين كبار البدو «الجمّالين» و«الغنّامين». وتعود أصول إحدى الأوائل فقط، الى واحدة من القبيلتين الأم شمّر وعنزة، هم بدو، والقبائل الأخرى «الأدنى» ليسوا سوى شوايا، بعبارة

(٢٨) انظر أعمال القائد مولر، لروبير مونتانيو، أو ألبير دو بوشمان.

أخرى «مربو قطعان غنم». لا يقبل البدوي أبداً بتزويج ابنته لفرد من قبيلة الشوايا، أو شمّر أو عنزة، سواء عاش في الصحرواء يربي الغنم أو أقام في المدينة، فهو يبقى بدوياً. مساحة تنقل القبيلة البدوية المسماة (ديرة)، في المعنى الضيق للكلمة، تمتد من ٥ إلى ٦٠٠ كلم، وأحياناً إلى ٢٠٠٠ كلم، بين مراعي الشتاء، ومواقع الماء في الصيف والأسواق الحضرية: كل قبيلة لها ديرتها الخاصة المحددة، ومن حيث المبدأ لا يمكنها المغامرة خارج حدودها سوى في حالة الضرورة القصوى (ظروف مناخية مثلاً). وهكذا، يجتاز الرولة من عنزة، مسافة ٨٠٠ كلم في المناطق القريبة من دمشق (صيفاً)، وباتجاه الجنوب الشرقي، وادي سرحان ومرتفعات عنزة في صحراء النفود. وقد كُتب الكثير حول البدو وهيكل هذا المجتمع (روابط الدم)، والقواعد التي تحكمه (الشرف، والغزو كأسلوب لإعادة توزيع الثروات، خوّة أو ضريبة «حماية»، تجبى من الحضريين)، حيث من الصعوبة إضافة لمسة أصلية على ما تحمله الصورة النمطية خلال بضعة أسطر. يعود تراجع البداوة وركوب الجمال إلى أسباب جليّة، اقتصادية (تطوير وسائل نقل حديثة، ونتيجة لذلك يختفي ركوب الجمال)، وسياسية (قدرة الحكم المركزي المتنامية على الردع، إذاً زوال وظيفة «حماية» القبيلة بالنسبة إلى الحضريين)، ما عزز كثيراً النظام الرعوي ضمن إعادة توازن الثالوث البيئي الشهير في الشرق الأوسط: مدني ـ ريفي ـ بدوي. وعلى الحصان في منحنيات يساوي هطول الأمطار فيها ٢٠٠ مم، أي على تخوم المنطقة الحضرية (معمورة)، يتمتع الغنامون بمساحة تنقل لا تتجاوز ٥٠ كلم عموماً (ولكن قد تمتد إلى ٣٠٠ كلم)، حيث التخييم الصيفي والشتوي ثابت، وبتواصل محدود مع سكان الأرياف الحضريين.

في نهاية ستينيات القرن التاسع عشر انقطع توازن القوى بين السلطة المركزية والقبائل نهائياً لحساب الأولى. وبوشرت عملية «تهدئة» الأطراف الثانية بسرعة في الشمال، خصوصاً على طول وادي الفرات وفي الجزيرة، وشرق حمص وحماة، ودروز الجنوب الذين شكلوا منطقة عازلة للهجمات البدوية. وأنشئت شبكة حصون تؤمن السيطرة على كل البادية مثل دير الزور، أو تدمر، وفي نهاية القرن، حيث بات باستطاعة رحالة أجانب زيارة مدينة الصحراء التاريخية من دون أية مشاكل. وبتراجع عمليات الصقل الجديدة،

أجبر تدفق المستعمرين الزراعيين السلطةَ العثمانية على استحداث إدارة بدوية في عام ١٨٧٠، تمتد صلاحيتها إلى كل القضايا والنزاعات التي تخص الشعب البدوي في علاقاته مع الحضريين. من ناحية أخرى، تم انتهاج سياسة تحضّر البدو ـ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ـ لمصلحة الشيوخ الذين منحتهم الدولة أجزاء واسعة من الأراضي في كل الهلال الخصيب، وضمت إلى ديرتهم وتم تسجيلها باسمهم؛ حيث أصبح أعضاء القبيلة الحضرية مستأجرين عندهم. فبعد أن اكتسبوا الثروة والسمعة، أقام الشيوخ في المدينة وشاركوا في حياة البلد السياسية. بعد ذلك، أتى الانتداب الفرنسي لتنظيم استيطان البدو ودمجهم في الإطار السياسي الوطني. شجع استحداث السيارة قادة القبائل على السكن في المدن الكبرى، مثل: حلب، ودمشق، مضطرين إلى ترك المستويات المتوسطة في الهرمية القبلية تكتسب أهمية جديدة. وفي العاصمة، تم تعيين بعضهم في وظيفة نواب في البرلمان. ومن حيث وضع البدو القانوني في المجتمع، ترك لهم قانون ٤ حزيران/يونيو ١٩٤٠ كامل الحرية في قيادة شؤونهم المدنية، محدداً بذلك دور الدولة بالحَكَم الذي لا يتدخل إلا حين يتهدد الأمن العام. هذا التسامح إزاء مجتمع مهمّش ـ تأسس على مبدأ حكومة ـ كان لا بد من أن يثير شكوك الأوساط القومية في البلد، وهو نقيض هذه السياسة التي تعتزم الدولة السورية الفتية انتهاجها بعد الحصول على الاستقلال. وبانتهاء قانون ١٩٥٣، فإن ارتكاب مجزرة في قلب المجتمع مثلاً لم يعد يخضع للسلطة القضائية البدوية فقط بل للسلطة القضائية العادية. أخيراً، في أيلول/سبتمبر ١٩٥٨، تم إلغاء القانون البدوي بمجمله، بعد أن تم إخضاع البدو منذ ذلك الحين للقوانين نفسها التي تحكم المواطنين السوريين كافة؛ وعلى الصعيد الاقتصادي، تم بتر حكم الشيوخ جدياً في اللحظة نفسها للإصلاح الزراعي. واستولى رجال القبيلة على السهول الكبرى التي اكتسبت منذ القرن الماضي، ووزعوها فيما بينهم، حيث رفض بعضهم هذا العرض من مبدأ التضامن القبلي. وبالنسبة إلى النظام الحالي، المنبثق عن «ثورة» الثامن من آذار/مارس ١٩٦٣، لم يختلف موقفه أبداً إزاء السكان البدو، كما يشهد عليه البند ٤٣ من دستور حزب البعث، الذي ينص: «البداوة هي حالة اجتماعية بدائية، فهي تضعف الإنتاج القومي وتشلّ قسماً كبيراً من أفراد الأمة، كما تمثل عقبة أمام تطورها وتقدمها. يناضل الحزب باتجاه تحضّر

البدو بمنحهم الأراضي، وإلغاء القوانين القبلية، وتطبيق قوانين الدولة عليهم». ولكن، وإضافة إلى إعلان المبدأ هذا، فقد انتهج النظام سياسة «الأعمال الكبرى» خلال العقد الأخير، التي غيرت جذرياً إطار البدو الاجتماعي، بدمجهم رغماً عنهم في عملية تطوير البنية التحتية الاقتصادية للبلاد. ويشكل هؤلاء كتلة يد عاملة جاهزة وقليلة المطالب لأعمال يتم تنفيذها في مناطقهم: طرق، أنابيب، صناعة الفوسفات... إلخ، وبالطبع بناء سد الطبقة. وقد استلزم استثمار ٦٠٠,٠٠٠ هكتار من أراضي الري، المخطط لها في مشروع يدعى «حوض الفرات»، قوة عاملة من الفلاحين الحضريين في المنطقة لا يمكن لأحد سواهم توفيرها. لم يكن لدى البدو، بعد أن حرموا من مساحة تنقُّلهم، خيار سوى الاستقرار والعمل في الأرض شيئاً فشيئاً، أو التقهقر إلى مناطق الحماد، الأكثر حرماناً. ولكن هل سيخسرون بتحضّرهم شخصيتهم «البدوية»؟ نشك بذلك، انطلاقاً من معرفتنا بثقل أساليب تحديد الهوية في مجتمعات الشرق الأدنى، ونظراً إلى التجارب السابقة في موضوع التحضّر، الأخيرة في الرقة مثلاً، أو الأكثر قدماً مثل دير الزور، حيث إن تنظيم المساحة المجتمعية الحضرية مستنسخ جزئياً عن الهيكل القبلي القديم.

لا يستلزم التحضّر بالضرورة التخلّي عن العلاقات القبلية والاندماج القومي، الذي لا يمكن إنشاؤه عبر مرسوم، كما درجت العادة في هذا النوع من المجتمعات. وكي تختفي العلاقات الاجتماعية القديمة، ويشاد «هذا المجتمع الجديد» الذي تعد به الأيديولوجية المسيطرة، ينبغي أن تظهر الدولة بمظهر آخر غير أجهزتها القمعية فقط. ذلك أن الذرائع التي تطلقها هذه لمصلحة التحضّر - من نوع: التجهيز الصحي، والتعليم، والخدمات العامة - يمكن أن تحظى بصعوبة بموافقة المهتمين حين لا يتم تطبيق هذا البرنامج الطموح حتى على الشعوب الحضرية. نفكر، هنا، بفيلم عمر أميرلاي: «الحياة اليومية في قرية سوريّة» الذي تم تصويره، وبواقعية صارخة على شكل محاكمة على ضفاف الفرات في بداية السبعينيات.

منذ بعض الوقت، أعادت أجهزة الإعلام في البلد طرح مسألة البداوة، بإصرار بترابط مباشر مع مشكلة «التصحر»، المندرجة على أجندة عدد من بلدان الحزام شبه الاستوائي. المرج النباتي للبادية مهدد فعلياً بالزوال، على

الرغم من درع نصوص القانون الواقي الذي من المفترض أن يحميه، مثل المرسوم الرئاسي في آذار/مارس ١٩٧٣ الذي يحظر الحرث وزراعة الأراضي غير المروية في شبه الصحراء السورية، تحت طائلة مصادرة المحاصيل والماكينات المستخدمة. في الطاولة المستديرة حول الزراعة السورية التي انعقدت في دمشق في شباط/فبراير ١٩٧٧، بمبادرة من الحكومة، وجد البدو أنفسهم في صفوف المتهمين بهذه المشكلة. كما بوشر بهذه المناسبة أيضاً بإحصاء عدد الشجيرات التي يقتلعها البدوي لتحضير كأس شاي. . . قبل أن يأتي رئيس الوزراء خليفاوي بنفسه ليصرح على الملأ بأن مساحات شاسعة من الأراضي تم حرثها في البادية، ولحساب «مسؤولين كبار» في جهاز الدولة. اليوم، وفيما بدأ الخبراء الدوليون التساؤل حول ما إذا كان الاقتصاد الرعوي هو التكيّف البيئي الأمثل، في النهاية، الممكن تصوره بالنسبة إلى أرض جافة، استسلمت الحكومة السورية مرة أخرى إلى الضغوطات بالسماح بزراعة أراضي البادية (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٨).
هكذا، نستطيع إعادة طرح المسألة موضوع مقدمتنا، والتساؤل عما نسعى إليه: «التقليد» أم «الحداثة». . ؟

الفصل العاشر

الدولة والمجتمع(*)

في نهاية هذا العرض المطوّل حول «أقليات» السكان السوريين، قد تغوينا متابعة الدراسة حول «الأكثرية». لكن رأينا أنه لا يمكن فهمها ضمن إطار سوري ضيق (بل من باب أولى عربي أو مسلم). وإضافة إلى أن تلك المجتمعات تؤدي بالتأكيد دوراً في الحياة الاجتماعية والسياسية لا يتناسب مع أهميتها العددية، فما يثير دهشة المراقبين بشكل خاص، علاوة على تباين هذا المجتمع، تشرذمه على مستويات التحليل كافة. وإذا ما تم تشييد جدران بين الطوائف الدينية كافة أو الأقليات العرقية، فهناك جدران أخرى تفصل الريفيين عن المدنيين أيضاً، وعائلة (بالمعنى الواسع للكلمة) عن أخرى، والرجل عن المرأة... أوليس من العجيب، أيضاً، متابعة هذه الدراسة كما بدأناها، أي بالتشديد على تعارض الهويات، والتناقضات الأساسية.

مدنيون وريفيون

بالنسبة إلى التناقضات الاجتماعية الأخيرة، صحيح أن مثل تلك الأنواع يمكننا تسجيلها في كل مجتمعات الأرض، ولكن المسألة هي مسألة درجة. ويكتب ج. فولريس (J. Weulersse) بشأن التعارض بين المدنيين والريفيين في سورية مثلاً: «نستطيع الحديث نوعاً ما عن شعبين مختلفين يتساكنان داخل الأطر السياسية نفسها، لكن دون اختلاط بينهما»، مضيفاً: «من هذا التضاد، يتحمل الفلاح الأعباء كافة، ذلك أن البناء الاقتصادي والاجتماعي يقوم على سيادة المدن بلا تنازع»[1]. بشكل عام، توصف المدينة الشرقية بأنها جسم

(*) ينبغي قراءة هذا الفصل على ضوء الدراسات التي ستلي واستكمالاً لها، والتي تتطرق تحديداً إلى عالم الريفيين، والطبقة العاملة، والحياة الحضرية... سيكون تحليلياً أكثر، عارضاً النظام الاجتماعي بدلاً من المجتمع السوري.

(١) Jacques Weulersse, *Paysans de Syrie et du Proche-Orient: Le Paysan et la terre* (Paris: Gallimard, 1946), p. 85.

طفيلي، ونقطة ارتكاز تأخذها موجات الفاتحين المتعاقبة وتتركها، مركز غير إنتاجي تُستهلك فيه قوى البلد كافة. هكذا، من ناحية التعمير، لا تحمل المدينة أية جذور إنسانية في الإطار الإيكولوجي الذي يحملها. ويضرب فولريس مثلَ اللاذقية الصارخ، عاصمة «الدولة العلوية» تحت الانتداب الفرنسي، التي لم تكن تضم آنذاك علويين بداخلها؛ كحماة، حيث الإقطاعيون الأكراد والأتراك (برازي وعظم) الذين حملهم الباب العالي أصلاً على الإقامة فيها، كانوا يزدهرون على حساب الأرياف المجاورة، التي يعمرها الفلاحون الفقراء ـ علويون وبدو ـ والذين كانوا، في عام ١٩٥٠، في ذروة قتالهم لتوسيع العالم الريفي. لكن رأينا بالنسبة إلى اللاذقية أن التوزيع الطائفي للشعب تطور بشكل كبير منذ ذاك الحين، وأن المثال لم يعد ذا قيمة. ومثل اللاذقية ينطبق على المدن السورية كافة، التي تعرضت إلى اضطرابات جذرية من حيث طبيعة السكان الذين عمروها، وأيضاً من حيث وظيفتها الاقتصادية والاجتماعية، وذلك منذ التغيرات السياسية التي شهدتها سورية بين الخمسينيات والستينيات.

من زاوية ما، يمكننا اعتبار استيلاء البعث على السلطة، وبالأحرى على الجيش، واقتلاع الفلاحين منه، بمثابة «ثأر الأرياف» التي استولت على المدن بالمعنى الحرفي[٢]، لتنتزع منها امتيازاتها وإنهاء التقليد الخاص بمشاكل الاستغلال. من ناحية أخرى، اندراج هذا العامل السياسي البحت ضمن منطق تطوير اقتصادي، إذاً منطق النزوح الريفي، يعني أنّ «ترييف» المدن هو من دون أدنى شك من السمات الأساسية في سورية اليوم. يكفي سؤال البرجوازيين الدمشقيين أو الحلبيين القدماء كي يسترسلوا في ذكرياتهم المؤثرة عن المدينة، الزمن الذي لم تكن فيه جماعات الريفيين قد «شوهتها» بعد؛ أو يكفي متابعة بريد القراء في الصحافة اليومية، المثقلة بالاتهامات المضادة عن سوء الوضع الصحي في عدد من أحياء العاصمة والمدن الكبرى

(٢) شهادة حية ينقلها إلينا سامي الجندي، عضو مؤسس في حزب البعث، ووزير الإعلام في الحكومة التي شكّلها انقلابيو ٨ آذار/ مارس ١٩٦٣: «منذ دخول الحزب إلى الساحة بدأت طوابير الفلاحين النزول من الحقول والجبال نحو دمشق. حرف القاف (وهو حرف حلقي لا يلفظ في اللغة العربية المحكية في المدينة)، حامل القلق، اجتاح وقتئذٍ الشوارع، والمقاهي وقاعات استقبال الوزراء، حيث أضحى العزل الجماعي ضرورياً (للسماح) بتعيين (القادمين الجدد)».

انظر: سامي الجندي، **البعث** (بيروت: دار النهار، ١٩٦٩)، ص١٣٦، ورد في:

Nikolaos van Dam, *The Struggle for Power in Syria* (London: Croom Helm, 1979), p. 99.

في البلاد. لقد تم «ترييف» المدن وليس تحضّرها، فالأثر التحريري الذي تفترضه هذه الظاهرة الأخيرة، على صعيد العلاقات الاجتماعية والبناءات الفكرية، لم يؤدِّ دوره حقيقة - في الوقت الحاضر على الأقل. وينبغي البحث عن سمة بارزة أخرى في السلوك وفي قانون القيم الأخلاقية: القوة، والرجولة، وشخصية الريفي صعبة الهضم، وتعتبر مزايا ملازمة للشعب السوري وينبغي عليه أن ينمّيها...، بإطلاق الشوارب مثلاً. في حين أنه في ظل حكم برجوازية «النظام القديم» كان من الأدب حلق صفات الرجولة[٣] تلك. استوطن الريفي المدينة، لكنه لم يصبح مدنياً.

المرأة

أما فيما يتعلق بنوع آخر من التشرذم المذكور أعلاه، الذي بحسب التقليد المسلم، يحبس المرأة ضمن مساحة اجتماعية وثقافية محدودة، وهو معروف كفاية بحيث من غير المفيد التشديد عليه. سنكتفي إذاً بإعطاء بعض الأرقام، التي تطبق على حالة سورية الخاصة، والتي تظهر جيداً تهميش المرأة في مختلف المجالات. اقتصادية واجتماعية أولاً: بحسب دراسة نظمها الاتحاد النسائي، هيئة حكومية، وهي لا تميل كثيراً إلى «تضخيم» الوضع؛ ٨٨,٦ في المئة من النساء السوريات لم يكنّ يمارسن أي نشاط في عام ١٩٧٤، سوى تدبير شؤون المنزل بالطبع. نسبة المرأة العاملة بالمجمل لم تتعدَّ آنذاك أكثر من ١١,٨ في المئة. هذه النسب نأخذها بالطبع بتحفظ، حيث تخضع مسألة عمل المرأة في الريف بشكل خاص (٦٥,٢ في المئة نساء عاملات) إلى تباينات في التقدير[٤]. يبقى أنه، تقليدياً، في العقلية الجماعية، تطرح المرأة العاملة مجدداً مسألة النظام الجنسي القائم، لأنها تخرج بكل بساطة من مساحة تنقّلها المخصصة لها، والتي ليست سوى بيتها العائلي، فالشارع والأماكن العامة مخصصة للرجال. في المدرسة، الاختلاط هو أيضاً استثناء، وليس منذ زمن بعيد كانت صالات السينما محظورة على النساء في سورية. تهميش

---

(٣) *Entretiens sur l'évolution des pays de civilization arabe* (Paris: Centre d'études de politique étrangére (CERF), 1938), vol. 2.

(٤) مع أن قوتها في العمل هي الأكثر استخداماً هنا وبإفراط. إضافة إلى أن «قيمتها» تحتسب بناء على ذلك. هكذا، منذ عشر سنوات، كانت المرأة في الرقة تساوي ٤٠٠٠ ليرة سورية.

ثقافي أيضاً: بحسب الإحصاء الرسمي في عام ١٩٧٠، كانت ٧٣,٧ في المئة من النساء السوريات أمّيات (مقابل ٣٦,٨ في المئة من الرجال). وحول هذه النقطة، تختلف الأرقام بحسب العمر: ٥٠,٣ في المئة نسبة الأمية لدى النساء ما بين عمر ١٠ و١٤ عاماً، و٩١ في المئة فوق عمر ٤٥ سنة، وفي المنطقة المعتبرة: ٤٢ في المئة في دمشق و٩٠ في المئة في كل محافظة الحسكة.

هامشيّة أم تهميش؟ السؤال يستحق أن يُطرح، ذلك أنه إذا كان وضع المرأة السورية على الرغم من تطوره بسرعة من حيث الضرورات الاقتصادية (٨,٦ في المئة عاملات في عام ١٩٧٠ من مجموع الإناث في عمر العمل ـ فوق ١٠ سنوات ـ و١٥,٧ في المئة في عام ١٩٧٥، بحسب وثائق أصدرها مكتب الإحصاء المركزي في عام ١٩٧٨)، يبدو جلياً أن التدابير الحازمة التي ينبغي اتخاذها على المستوى السياسي، لتحقيق تقدم ملموس على هذا الصعيد، لم تكن تحديداً كذلك. هكذا، ما زالت قرارات مؤتمر المرأة العربية، الذي انعقد في القاهرة في عام ١٩٤٤، في أوج الفترة المسماة «النظام القديم» حول تشريع الطلاق، والمساواة في حقوق الميراث، والتعليم الإلزامي... تندرج على جدول الأعمال في سورية البعث[٥]. بدأ يظهر تغيير كبير من دون أدنى شك بالنسبة إلى النقطتين الأخيرتين: في الجامعة، مثلاً، حيث كانت تضم، في عام ١٩٧٦، ٢٢,٨ في المئة إناث من مجمل الجمهور الطلابي، مقابل ١٧,٨ في المئة في عام ١٩٧٠. نتيجة تقدر بالأرقام المطلقة (١٤,٥٩٠ طالبة في عام ١٩٧٦ من مجموع ٦٥,٠٠٠)، ولكنها متواضعة من حيث النسبة المئوية مقارنة بالسنوات السابقة (٢١ في المئة في عام ١٩٥٢).

أخيراً، على الرغم من كل الادعاءات حول «الفتوحات» الاجتماعية للمرأة السورية على مستوى النظام، و«مشاركتها» الناشطة في الحياة السياسية في البلد ضمن الحزب أو مجلس الشعب، وأيضاً في «معركة الإنماء»، يبدو جيداً أن الصورة المسيطرة عن المرأة في وجدان النخبة القيادية تتطور بشكل بطيء؛ كما تشهد عليها كلمة الرئيس الأسد التي ألقاها بمناسبة السنة العالمية

(٥) Tabitha Petran, *Syria* (London: Ernest Benn, 1972), p. 226.

للمرأة في عام ١٩٧٥، والتي منذ ذلك الحين، استعادتها كل وسائل الإعلام: «المرأة، هي الأم، والزوجة، والأخت، والابنة. فكيف لا يكون الاحتفال بسنة المرأة هو احتفالنا نحن؟».

الفصل الحادي عشر

الطبقة السياسية التقليدية أو المجتمع المفقود

بعد هذا البحث حول السكان في سورية، أينبغي إذاً استعادة جملة مترنيخ (Metternich) الشهيرة، التي أوردها بشأن إيطاليا، والتأكيد أن سورية ليست سوى تعبيرٍ جغرافيّ؟ في الحقيقة، ليس الخطاب السياسي القائم اليوم الذي سيناقضنا بالطبع حول هذه النقطة، فهو يضع الإطار المرجعي القومي على مستوى الأمة العربية جمعاء، منكراً ـ على الأقل بأسلوب صريح ـ أن سورية تشكل بحد ذاتها كياناً قومياً. جرت محاولات كثيرة من بطرس البستاني إلى أنطون سعادة، سعت إلى إعطاء تعبير عقائدي لحقيقة قومية سوريّة مفترضة، وقد كانت محاولة مثمرة بشكل خاص فيما يخص ملهم الحزب الاجتماعي القومي السوري. ولن تكون مصادفة عدم إنجاب هذا البلد قائداً قومياً عظيماً، على غرار زغلول في مصر مثلاً، على الرغم من كونه تاريخياً بل على العكس هو بوتقة للعروبة. في الأحوال كافة، للتوقف عند الحقيقة الملموسة، حين وصلت سورية إلى الاستقلال في عام ١٩٤٦ كانت نوعاً ما موحَّدة من حيث الأراضي، منذ المعاهدة الفرنسية السورية في عام ١٩٣٦ التي أنهت الحكم الذاتي الدرزي والعلوي (ولو استثنينا بالطبع بتر لبنان وسنجق الإسكندرون، وحتى بالأحرى فلسطين)؛ ولكن لا يمكن القول بأي حال إنها تشكل أمة، فتنوع المجتمع وتذريته يتجاوز عناصر التماسك. في الواقع يشهد على الحدث نائب في تلك الحقبة، يصف في مذكراته اجتماع مجلس النواب بتلك العبارات: «أنظر حولي ولا أرى سوى عددٍ هائلٍ من التناقضات... رجال لا شيء يجمعهم، لا يتشاركون أي مبدأ... أمّيين، ورجال أدب بارزين، بعضهم لا يتكلم إلا الكردية أو الأرمنية، الآخرون التركية؛ وبعضهم يعتمرون

الطربوش، والآخرون الكوفية؛ مدنيون وبدو...»[1].

بعد الاستقلال تحديداً، تمثّلت إحدى مهام الدولة السورية الفتية بالحدّ من نظام التمثيل الطائفي ومن ثَم إلغاؤه في البرلمان، كما يُعمل به في لبنان إلى اليوم، كخطة أولى باتجاه الاندماج السياسي. هكذا، بين عامي ١٩٤٧ و١٩٤٩، رأت الطائفة المسيحية عدد نوابها يتقلص من ١٩ إلى ١٤ نائباً، والعلويون من ٧ إلى ٤ نواب، والدروز من ٥ إلى ٣ نواب، واليهود من ١ إلى صفر؛ بالنسبة إلى الأكراد، والأتراك، والشركسيين، فلم يعد لهم أي تمثيل صرف؛ إذ تم استيعابهم ضمن الأكثرية السنّية. كان قيام سلطة مركزية قوية بما فيه الكفاية أمراً حتمياً لإيصال هذا البرنامج إلى نهايته، وكان على الشيشكلي إنجاز مبادرة صرفة وبسيطة وهي إلغاء الطائفية في سورية في عام ١٩٥٣. بالنسبة إلى الأحوال الشخصية، تم آنذاك إلغاء الأحكام القضائية الخاصة بالدروز والعلويين الموروثة عن الانتداب، كما تم حظر كل التجمعات القائمة على قاعدة طائفية، أو عرقية، أو قطرية. وبدأت عملية تعريب منهجية في مجالات الحياة السياسية كافة ـ وأصبحت العربية لغة التعليم الحصرية في المدارس الرسمية ـ بالتضامن مع بعض تدابير الأسلمة، وكأن التخلي عن الطائفية في هذا البلد لا يمكن تصوره سوى بسيطرة «طائفة الأغلبية»، وليس كعلمنة حقيقية للحياة السياسية والاجتماعية. كما تم البحث في مشروع دستور ينص على تكريس الإسلام ديناً للدولة، ولكن أمام ضغوطات الأوساط المسيحية، تم الاكتفاء باشتراط الإسلام ديناً لرئيس الدولة (دستور ١٩٥٣).

هل إلغاء الطائفية بداية الخمسينيات يستطيع تغيير الحياة السياسية جذرياً في البلاد باتجاه اندماج وطني؟ على الرغم من أهمية هذا التدبير، نستطيع التشكيك بذلك، حين نعرف أن السلطة تحتكره، إذاً، نادياً مغلقاً جداً من ٥٠ عائلة، معظمهم مسلمون سنّة تحديداً. هكذا، تشرذم الطبقة السياسية التقليدية ليس نتيجة التعارض فيما بين المجتمعات، خلافاً لما يمكن افتراضه؛ بل هو بالأحرى نتيجة تقسيم أقاليم إلى مساحات تسيطر عليها تلك

---

(١) Patrick Seale, *The Struggle for Syria* (Oxford: Oxford University Press, 1965), p. 32. مستشهداً بـ **مذكرات نائب** لحبيب كحالة.

العائلات المختلفة، واستغلال جماهير الفلاحين لحسابها انطلاقاً من بعض المدن القطرية. في حمص تسود عائلة الأتاسي؛ في حماة الكيلاني والبرازي والعظم؛ في دمشق مردم بك والعظم من بين آخرين؛ في اللاذقية العباس؛ في حلب الكيخيا والقدسي؛ في دير الزور الشلّاح والسيد... لم تتمكن هذه النخبة «البرجوازية» أبداً من تصوّر برنامج سياسي «قومي» يتجاوز آفاق «الإقطاعية» المحدود، إذ تنطلق كل عائلة من مبدأ أنه من الأفضل أن تكون الأولى في مدينتها وليس ثانية في دمشق. مستمدة قوتها من بعض التفوق على الساحة السياسية، اكتسبته أثناء قتالها ضد الانتداب، ادعت «الكتلة الوطنية» مرة بأنها أصبحت نوعاً من تيار سياسي متآلف، إلا أنها جوبهت بـ «حزب الشعب»، ممثّلاً الطبقة المسيطرة في حلب، التي تتجه مصالحها باتجاه العراق في وادي الفرات أكثر من جنوب البلاد و«العاصمة». ليست اللعبة السياسية هنا سوى طلاء رقيق لواقع أساسي، واقع معارضة علمانية بين كبرى المدينتيْن السوريتيْن، التي لا يجمع أسيادها فيما بينهم سوى عدم الثقة المشتركة إزاء عشائر حمص وحماة. بالنسبة إلى العلويين والدروز، فقد كانوا مستبعَدين عن الساحة، ويشتبه ببقائهم على اتصال وثيق بسلطة الانتداب القديمة التي منحتهم نظاماً تفضيلياً. رأينا إضافة إلى ذلك أنهم لم يكونوا قد تخلّصوا بعد من المحاولات الانفصالية، وأنه ينبغي انتظار التاريخ المفصلي في عام ١٩٥٤ لنراهم يغيرون خطهم السياسي جذرياً. في قلب هذه النخبة التقليدية، بدأت الانقسامات ترتسم بناء على الانفتاح على الغرب الفرنسي أو الأمريكي - أو الموقف المتخذ أثناء الانتداب إزاء المحتل، حيث إن العائلة نفسها قد تكون وظفت أحد أبنائها كتدبير وقائي في الإدارة أو «قوات المشرق»، والابن الآخر في الحركة الوطنية. زعزعت نكبة ١٩٤٨- بعبارة أخرى خسارة فلسطين بشكل جدي - قواعد نظام سياسي تم تأسيسه بالكاد، إذ أظهرت في وضح النهار عجز هذه النخبة الحاكمة التي تركت المجال مفتوحاً أمام المبادرات الفردية من دون أن تسعى إلى مواجهتها باسم الأمة المفترضة. وجُمعت جيوش من المتطوعين أرسلت إلى فلسطين، حيث ستمثلها هذه العائلة أو تلك، وهذه المنطقة أو تلك. وهذا الإفلاس شكّل مناسبة لنشوء بعض الوجوه السياسية، والتي ستقوى بسرعة كقوة بديلة. هكذا يوضح مستأجر قديم في منطقة حماة - أصبح بعد ذلك

مالكاً لأرضه وقائداً لحركة الفلاحين ـ لإيريك رولو معنى تلك الأحداث(٢):
«ذهبنا بالمئات للانضمام إلى القوات غير النظامية التي كانت تقاتل ضد الجيش الصهيوني، وكان بيننا مزارعون، وعمال، وطلاب ومثقفون؛ فقربت إخوة السلاح والعذاب المشترك الذي ذقناه بعضنا إلى بعض، وقادنا ذل الهزيمة إلى نتيجة أن إلغاء نظام البرجوازية واستملاك أراضي كبار الملاكين فقط يعيد الشرف إلى سورية، وإلى السوريين كرامة الرجال. وهكذا التحقت بسرعة في صفوف الحزب الاشتراكي لأكرم الحوراني». ملكي أو الحوراني في حماة؛ توما والبيطار في دمشق. . . هذه نخبة جديدة تشكّلت آنذاك تعارض الأولى، أكثر تنافراً من حيث تركيبها الطائفي، تملك قوة اقتصادية تفوق بكثير النخبة التقليدية، ولا يمكنها منافستها سوى على مقاعد الدراسة والجامعة، حيث لم تكن الأبواب مفتوحة كلياً بعد. وفي حين أن «الإقطاع السياسي» يستمد موارده من الأرض، فالقادمون الجدد هم ضباط (عملوا في الجيش الفرنسي)، وأساتذة جامعات، ومحامون، أو لديهم مصالح في القطاع التجاري. فتح ضمور الدولة الباب على مصراعيه أمام «المجتمع المدني»، وفي هذا المجال، ستتواجه الطبقة السياسية القديمة مع الجديدة خلال العقد الأول من استقلال سورية؛ إذ بقيت في الذاكرة الحقبة الأكثر «ديمقراطية» في تاريخ البلاد. يشكل جمهور الفلاحين ـ أكثر من الثلثين ـ والشباب ـ بوصفهم قوة اعتراض تقليدية في تلك المجتمعات ـ القطاعات ـ العصبيةَ التي ستنكب عليها النخبة السياسية الجديدة.

بالنسبة إلى القطاع الأول، قطاع الفلاحين، يقدم حماة مثالاً واضحاً عن هذا التلاعب الذي كانوا عرضة له من قبل قوى سياسية مختلفة. في نهاية الأربعينيات، كانت المدينة مسرحاً لنشاط سياسي مكثف جداً، حيث بدأ أصلاً حصار «القلعة الإقطاعية». استمر الكيلاني، والعظم أو البرازي في الاعتقاد أن هؤلاء لا يتعارضون مع مصالحهم وممارستهم لسلطتهم التقليدية، شرط إدخال بعض اللمسات الإصلاحية على العلاقات التي تربطهم بالقرويين، تغذيهم مفاهيم الديمقراطية والاشتراكية أثناء مرورهم في الجامعات الغربية. ومنذ نحو العقد، بدأت سلطتهم المطلقة تتعرض للطعن من قبل تيارين سياسيين متعارضين، واللذين يجنّدان الشباب من الطبقات

(٢) Eric Rouleau, dans: *Le Monde*, 16-17/10/1966.

الاجتماعية الحموية ذاتها: الإخوان المسلمون، تيار تغذيه قوة التيار السُنّي في هذه المدينة؛ والحزب الشيوعي، الفرع الأقوى في البلاد بعد فرع دمشق، الذي يتمتع بنفوذ في الأوساط الأورثوذكسية بشكل خاص. إلا أن أكرم الحوراني بالطبع هو الذي مثّل بسرعة الخطر الأكبر على النخبة التقليدية، حيث تبنى قضية فلاحي حماة، وأقسم باقتلاع «الإقطاع» من المدينة. في الأربعينيات، جمع حوله في صراعه فلاحين شباباً (الشباب المشهورون)، منحدرين من أوساط الفلاحين أو صغار برجوازيي المنطقة، وما زال معظمهم تلاميذ في التعليم الثانوي. وعلى رأس حزبه الاشتراكي العربي، وبفضل التحالفات التي أبرمها على المستوى المحلي مع عائلات حموية أخرى من الصف نفسه، مثل الكلالبة، والعلواني أو السراج، فاز بمقعد في انتخابات البرلمان، وكسر بذلك حزام الطبقة السياسية التقليدية المقدّس. وعقب انتخابه في الدورة الثانية لعام ١٩٤٩، أسس مكتباً في دمشق لتمثيل مصالح الفلاحين، مما سمح له بالمحافظة على اتصاله بقاعدته القطرية. وينبغي الإشارة إلى حدث مثير للاهتمام، يفسر من ناحية أخرى الدور الرئيس الذي أداه الحوراني خلال كل تلك الفترة المسماة الجمهورية النيابية، حيث أحرز له دخول معظم الشباب الحمويين الأكاديمية العسكرية بعد الاستقلال كسباً سياسياً.

بالنسبة إلى الشباب، القطاع العصبي الثاني تحديداً في المجتمع غداة الاستقلال، كان أيضاً هدفاً لهجمات التكتلات السياسية، التي كانت قواعدها العقائدية المختلفة تنادي جميعها بعبارات تتفاوت في درجة التصريح عن ذلك بإلغاء «الإقطاع» السياسي، والاندماج الوطني: الحزب الاجتماعي القومي السوري، والحزب الشيوعي، والبعث. وفي هذا المجال، خسرت النخبة القيادية التقليدية المعركة قبل بدئها، لأنه من الواضح أن التنظيمات الشبابية شبه العسكرية كالتي كانت قائمة أثناء الانتداب، والحريصة على أوامر أسلافها (عصبة العمل القومي، فرقة القمصان الحديدية. . .) لا تتمكن بأي حال من احتواء سيل الشباب الذين يتزايد عددهم في ارتياد المدارس الثانوية والابتدائية، ولكنهم يدركون أيضاً هشاشة مستقبلهم طيلة مدة خنق نادي الـ ٥٠ عائلة للنظام السياسي. يمكن بالتأكيد اعتبار الخمسينيات بمثابة العصر الذهبي لنخبة المفكرين السوريين، ولا يوجد اليوم أي ضابط، أو

رجل سياسي، أو مفكر يتجاوز سن الأربعين، لم يتلقَّ تعليماً في أحد الأحزاب الثلاثة المذكورة، وبالأخص في أول اثنين، الأقدم من حيث التأسيس وتبيّن أن حركة المجتمع كلها في تلك الحقبة كانت متركزة في خطاب تقوده «طبقة المثقفين» باسم الجماهير الشعبية، يهدف من حيث ثقله الخرافي، (الأمة العربية، الأمة السورية. . .)، إلى سد الفجوة بين مختلف أساليب الحياة. فجوة مثلاً بين إرادة خالد بكداش، الأمين العام للحزب الشيوعي، التي تؤكدها النظرية، للاتحاد مع البرجوازية المسماة «وطنية»، وبين ممارستها السياسية، التي تستخدم الحي الكردي في العاصمة في أسفل جبل قاسيون كوسيلة. إضافة إلى ذلك، وبهذا الخصوص، لم يتم نقض الصفة الطائفية الحادة جداً لهذا الحزب «الماركسي» فيما بعد، لدرجة أنه كان يسمى أحياناً «حزب الأقليات»، أو أيضاً حزب الحارات في إشارة مبطنة إلى التنافس القائم داخل الحزب بين أعضاء حي الأكراد وحي القصّاع (حي أورثوذكسي في دمشق). الفجوة نفسها قائمة بين النظرية «القومية» والممارسة الطائفية أو القطرية بالنسبة إلى الحزب الاجتماعي القومي السوري، الذي استقر في نهاية الثلاثينيات في الأوساط المسيحية والعلوية في منطقة اللاذقية، من دون التوصل إلى كسر القلعة السُنية ما وراء الجبال الساحلية؛ أو بالنسبة إلى البعث حيث إشارته الثابتة إلى «أمة عربية» من الخليج إلى المحيط يترتب عليها التأقلم مع نظام عمل سياسي يترك مساحة واسعة من الحكم الذاتي للخلايا المحلية، أو عوالم صغيرة يحكمها قانون سياسي تقليدي أكثر منه عقيدة يتم إعدادها انطلاقاً من العاصمة حيث من المفترض أن توفر التماسك الوطني، هكذا خلال العقد الأخير لوجود البعث، لم يكن هناك حزب يتمتع بهيكل صلب، بل عدة أحزاب، بخاصيات معيّنة تتأثر جميعها وبدرجة عالية بالمناطق والشخصيات التي تديرها، وقد ظهر هذا الواقع بشكل ملموس خاصة بعد الاستيلاء على الحكم في عام ١٩٦٣. لا شيء يجمع مثلاً بين ممارسة جلال السيد السياسية، (عضو ذو نفوذ في عائلة كبيرة في دير الزور، «محرك الدعاية السياسية» لوهيب الغانم، طبيب في اللاذقية)، أو بين التعليم العقائدي الذي يدعو إليه ميشيل عفلق، «الأب المؤسس»، أو الذي يجاهر به صلاح الدين البيطار في الحي السُني في الميدان في دمشق.

الدولة واندماج المجتمع

كان انفجار الحقيقة الاجتماعية بمكوناتها التقليدية المترافقة بسيل من العقائد «التحديثية»، على انقطاع تام بهذه الحقيقة نفسها، ويسعى إلى إعطاء سورية الفتية المستقلة في الخمسينيات صورة بلد فوضوي. من المماليك إلى العثمانيين إلى الفرنسيين، هل حظيت سورية حقيقة بإمكانية ممارسة سيادتها كاملة؟ في شباط/فبراير ١٩٥٨، وبعد أن تخلص من مهامه الرئاسية إثر توقيع بروتوكول الوحدة مع مصر، أسرّ شكري القوتلي إلى الرئيس: «ليس لديك أية فكرة، أيها الرئيس، عن المهمة التي أنطت نفسك بها. ستجد أن سورية صعبة جداً لحكمها. فأنت تستقبل شعباً يعتقد كل أفراده أنفسهم أنهم سياسيون، ونصفهم يعتقد أنهم زعماء قوميون، والربع أنبياء، والعشر على الأقل آلهة»[٣].

ـ الأسس النظرية

كان ينبغي في هذا المجتمع المدني، مجال التدمير الاجتماعي إلى ذرات والنزعات الخصوصية «الطبيعية» ـ إيجاد مبدأ إجماعي ويجب بناء الدولة. ما وراء المتغيرات السياسية السطحية كافة التي تركت أثراً في الفترة بين عامي ١٩٥٨ ـ ١٩٦٦ فإن تنفيذ هذا البرنامج يعود إلى نخبة حاكمة جديدة، انطلاقاً من مرجعيات عقائدية طرحها أسلافهم في الفترة السابقة. وإن كان البعث يدّعي انقلاب ١٩٦٣ فعلياً لنفسه، فإن هذا الغطاء العقائدي يخبّئ بصعوبة معارضة طبقة أساسية بين هؤلاء الضباط الشباب من الأصول الريفية والأقلية، الذين هم صانعوه، وبين الحرس الخلفي العقائدي الذي استخدم لعشرين سنة للصراع ضد «الإقطاعية» السياسية والإمبريالية. وبعد وصولها إلى الحكم عبر ممر المدرسة ـ الجيش، تنوي هذه النخبة الجديدة من عامة الناس تدعيم مواقفها بسرعة، بإعادة تشكيل المجتمع بحيث من المستحيل العودة إلى الواقع القديم للأمور. في قلب الحزب، كُشفت نواياه منذ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٦٣، أثناء المؤتمر القطري السادس، وهو حتى

(٣) Ayad Al-Qazzaz, "Political Order, Stability and Officers: A Comparative Study of Iraq, Syria and Egypt from Independence till June 1967," *Middle East Forum* (Beyrouth), vol. 45, no. 2 (1969), pp. 31-49.

لو أخذ بالاعتبار كل ثقافة القومية العربية النظرية، فهو يعطي على الأقل أهمية كبرى لأولوية بناء «مجتمع اشتراكي». في نهاية عام ١٩٦٤، تم استكمال طرد القادة «التاريخيين»، صلاح الدين البيطار وميشيل عفلق؛ حيث تخلى هذا طوعاً عن القيادة الوطنية، مختاراً المنفى لجلد أعضاء اللجنة العسكرية للقيادة القطرية، التي كان يرفض إعطاءها حق التحدث باسم حزبـ«ـه». وقد فلت منه مفهوم «الأمة العربية» الذي خصص لها «كل الحب»، بمأمن من المفهوم «الأوروبي» حول صراع الطبقات، لتسترجعه أخيراً الطبقة الصاعدة من برجوازية المناطق الريفية الصغيرة.

على مستوى الخطاب السياسي، هكذا يمكن تلمّس استيلاء ما نسميه «البعث الجديد» على السلطة في كتيب **بعض المنطلقات النظرية** للمؤتمر السادس، الذي يبقى اليوم المصنف المرجعي الوحيد للحزب. وقد تمت صياغته لمواجهة هيمنة الناصرية، التي حصرت السلطة العقائدية «للميثاق» بنفسها، هذا الكتيب الذي يضم مئة صفحة، ويترجم بالطبع نفوذ ميشيل عفلق خاصة في المقدمة التي كتبها بنفسه كاملة، وباختيار بعض الكلمات، مثل انقلابية مثلاً، تفضيلاً على كلمة ثورة. إلا أن الإلهام الماركسي للتيار الأكثري يظهر من خلال السطور كافة في بعض الصيغ الرئيسة التي تشير إلى «العقيدة الثورية»، أو إلى «معرفة محددة بالقوانين التي تحكم تحوّل المجتمعات»، في تبني مفهوم «صراع الطبقات» ـ على مضض بالطبع ـ في توقيعه أخيراً، أي تعداد الطبقات والفئات الاجتماعية حيث يفترض أن ينبثق هذا الخطاب عنها، وهي «العمال والفلاحون»، والمفكرون والثوريون (مدنيون وعسكريون) والبرجوازية الصغيرة. إلهام ينحو بالأحرى نحو الماركسية ولكنه ليس ماركسياً، حيث أراد الحزب «التهرّب من العقائدية والطائفية... ونبذ كل ولاء لنظرية تكتلية (للاعتماد) على التجربة كعامل اندماج وتعميق لموقفه». بهذا الصدد، النص الأولي لتلك المنطلقات، التي في كل الاحتمالات ندين بها إلى المنظّر الماركسي ياسين الحافظ، أعيدت صياغته إلى حد كافٍ؛ لدرجة أنه في انتقائيته الأخيرة، من الصعب تعريف قاعدته العقائدية تحديداً، والتي انطلاقاً منها سوف تباشر هذه النخبة القيادية الجديدة إعادة هيكلة المجتمع السوري حول الدولة. الإسهام اللينيني واضح، وأيضاً إسهام هيغل، الذي يتحول الفرد من خلاله إلى مواطن. ومع

«المؤسسة» كحزام ناقل بين المجتمع المدني والدولة، هناك مرحلة ضرورية بين «الخصوصية غير الموضوعية» و«الشمولية الموضوعية»، والتي تتوافق في النظام الذي أقامه البعث الجديد مع «التنظيم الشعبي». لكن من ناحية أخرى، تبدو هذه الفلسفة السياسية أنها تغمس جذورها جيداً في التراث الخاص بهذا المجتمع حين تريد فقط الأخذ بالاعتبار العلاقة بين الدولة والأمة، حيث يتم فهمها على صورة أمة المؤمنين كالأمة المدمجة والخالية من التناقضات، تقودها السلطة السيادية للدولة. وَنجد صفة «الشرقي»، غالباً عبر كتابات المفكرين السوريين قريبة نوعاً ما من الماركسية، حين يريدون النظر بطريقة نقدية إلى مجتمعهم. هكذا، فإن مفهوم «الحرية» وعي الفرد لذاته بوصفها ذاتاً موضوعية، ليست في الثالوث البعثي في الواقع سوى حرية الأمة بمجموعها، وحرية الجميع ضد الآخر، وإلا تحريرها. وأيضاً، مفهوم «صراع الطبقات»، الذي استعادته قرارات المؤتمر السادس في عام ١٩٦٣، «يشير بالأحرى إلى مفهوم التقسيم الطبقي الذي وضعه علم الاجتماع الأمريكي للدفاع عن نظرية مفادها أن توازن الطبقات الاجتماعية يمكن أن يختل في بعض الأحيان، ولكن في النهاية يمكن استعادته دائماً»[٤]. هل هو تفوُّق على الذات بحسب الفيلسوف هيغل أو جمود «شرقي»؟ يمكن لتلك «الطبقات» أن تكون ثورية أو وجلة، «ملتزمة» أو لا، الصراع الوحيد الذي يجدر ذكره هو صراع الجماهير الشعبية التي أدخلتها الدولة في ملاكها لتحقيق أهداف «قومية» وتنموية.

ـ المجتمع كتنظيم سياسي

من هنا، تُثْبِتُ السهولة الواضحة التي يتم من خلالها عرض الصراعات الاجتماعية ـ و«هضمها» ـ من قبل الصحافة اليومية السورية ووسائل الإعلام[٥] وبخلاف كل توقع ـ حيويةَ الشعب السوري المذهلة، وعزمه القومي، وإرادته في المحافظة على مكتسبات الاشتراكية بفضل البرجوازية الصغيرة الموجودة في قلب جهاز الدولة، التي تؤدي دور «الراعي الصالح».

---

(٤) Michel Kamel, "Le Rôle politique et idéologique de la petite bourgeoisie dans le monde arabe," dans: *Renaissance du monde arabe* (Gembloux: Duclot, 1972), p. 398.

(٥) انظر:

Cahiers du cinéma, nos. 290-291 (juillet- août 1978).

إذاً، وفي نهاية مسار طويل للدولة «لإعادة» المجتمع المدني «إلى صوابه»، هذا الفوران السياسي الذي شهدته سورية في الخمسينيات حل محله سبات الجماهير الشعبية، التي لم تعد سوى أداة للدولة «تجعلها تتكلم» حين تستحسن ذلك، بناء على الظروف وعلى مصالحها الخاصة. وللتوقف عند أمثلة أخيرة، عقب زيارة أنور السادات إلى القدس في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٧٧ـ وخلال ثلاثة أشهر، عبّر الشعب السوري عن رفضه المبادرة بـ «غضب وسخط»، عبر مظاهرات ضخمة هزت المدن كافة في البلاد. . . بقيادة الحزب وتنظيمات شعبية. يتم تنظيم مسيرات «الجماهير الساخطة» تلك بأسلوب ثابت لا يتغير وفقاً لصورة النظام الاجتماعي المسيطرة. من العائلة (اتحاد النساء، شبيبة الثورة. . .)، إلى المؤسسة (اتحاد الفلاحين، اتحاد النقابات العمالية، اتحاد الطلبة، اتحاد الكتّاب. . .)، وإلى الدولة (المحافظ والحكومة المحلية، كوادر، ووجهاء الحزب، والمخابرات، الهيئات والأجهزة القمعية)، ويتم تمثيل كل طبقات البناء الاجتماعي، والتي تلوّح بيافطات تحمل شعارات اقترحتها التنظيمات اعتمدت من الأعلى، تسير ضمن أوامر المسيرة تبعاً لدائرة تم رسمها جيداً. تلك التجمعات لمئات الآلاف من الأشخاص ينظر إليها النظام على أنها لحظات مميزة وضرورية، حيث تجد الدولةُ نفسَها في الأمةِ والأمةُ في الدولةِ متحدين. بالمناسبة، يمكن أن تنزل الجماهير أيضاً إلى الشارع وتظهر دعمها غير المشروط لمن يترأس مصير البلاد، وتوجه الشكر إليه شخصياً لميزانياته الكريمة (مظاهرات المدرسين في كانون الثاني/يناير ١٩٧٨، بعد زيادة خيالية لرواتبهم). . . تماهي القائد بشكل ظاهر مع دور الأب، والذي يبرهن في حال وجود «وحدة شعور» حقيقية هنا أن شعائرها ما زالت مترددة ولا تتعلق بالـ«عمومية الموضوعية» من أجل استعادة مفردات هيغل.

بعد خمس عشرة سنة من نظام الحكم البعثي، لم تتوصل الدولة إلى الهدف الذي وضعته لنفسها، وهو إنشاء «سورية جديدة»؛ ذلك أن «قضم» المجتمع المدني السابق الذكر لم يحصل على مستوى الانتماءات التقليدية ـ التي خلافاً لذلك تعززت ـ بل على مستوى التعبير السياسي والعقائدي لهذا المجتمع. ينبغي كبح جماح هذه الحركة الشعبية الواسعة التي شهدتها البلاد قبل «ثورة» ٨ آذار/مارس؛ والرئيس حافظ الأسد بنفسه ذكرها أثناء الاجتماع

الأول لوزارة محمد علي الحلبي، بذريعة أن هذه الحركة هي في الواقع، من وجهة نظره، دمية السفارات والأجهزة الخارجية في سورية. نعتقد أنه من الغريب اعتبار الحزب الحاكم يصوب سهماً تجاه الحركة التي انحدر منها. في الواقع، هذا حذر السلطة إزاء «الحيِّز السياسي»، هذا ينطبق على البعث أيضاً. فالتناقض ليس إلا صورياً، ذلك أن هذا السلوك يندرج تماماً في منطق الدولة، والذي يتمثل بفرض نفسها على المجتمع وليس انبثاقها عنه (بحسب مبدأ «العقد الاجتماعي»). حتى الحزب الحاكم، أليس هناك احتمال أنه لا يزال جهاز تعبير عن المجتمع؟ في هذا النظام، على العكس، لا يتكلم إلا الأقوى، بعبارة أخرى، الأفضل للتصرف بجهاز الدولة القمعي («الوحدات الخاصة»، «سرايا الدفاع»، «أجهزة المخابرات»...). ويتمثل «العمل السياسي» بالخداع ليحدد موقعه جيداً ـ أو السهر على المحافظة عليه ـ داخل كوكبة عسكرية، أو ـ إن كان خارج هذا الجهاز ـ الاستفادة بدعم فعلي من داخله (ما يسمى باللغة المحكية الدمشقية «امتلاك بسطار» والتي يمكن ترجمتها بعبارة «لديه واسطة»، كون البسطار تحديداً الحذاء الثقيل الذي يلبسه العسكر مدعماً بمسامير، والذي، رمزياً، يدفع المتآمر من ظهره). من هنا كان حَذر المجتمع المتبادل إزاء «الحيّز السياسي»، وهو نشاط غير محبّذ تقليدياً من وجهة نظر الأخلاق الشعبية. هنا، الانقطاع جذري بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني. هكذا وضع أ. غرامشي (A. Gramsci) التعريف المجازي الشهير للدولة على أنها شبيهة بـ «تسلّط قهر محمي»، من الواضح أن النظام الحالي لم يحتفظ سوى بفكر القهر، مقتنعاً بعدم قدرته على بناء إجماع اجتماعي حوله. خلال مناسبات نادرة، ظنّ أنه توصل إلى ذلك: خلال بناء سد الفرات الكبير[٦]، أو مع حرب تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٣. ومنذ ذلك الحين، لا تترك وسائل الإعلام أي فرصة لاستغلال تلك الخيوط على غرار موضوع «معركة التنمية والتحرير». ولكن لا أحد في سورية تحديداً يعطي أية مصداقية لهذا النوع من الخطاب. أخيراً، اختارت الدولة ترك المجتمع المدني لأسياده التقليديين ـ شرط أن تجد لاحقاً مساحة تفاهم معهم ـ حادثة دلالية: بعد استفتاء ٨ شباط/فبراير

---

(٦) Centre d'Etudes et de Recherches Marxistes, *Sur le "mode de production asiatique"* (Paris: Editions Sociales, 1974), p. 28.

١٩٧٨، الذي منحه الاستمرار في السلطة استقبل الرئيس «وفوداً شعبية» على أيام متتالية، أتت لتهنئته من المحافظات كافة. لم تفوت مسيرات الزعماء المحليين تلك، من الشيوخ وغيرهم من الوجهاء الدينيين، فرصة إغاظة حزب البعث والمنظمات السياسية الأخرى الموجودة في السلطة، التي وجدت نفسها مرة أخرى محجوبة أكثر عن أداء الدور المناط بها وهو تمثيل الجماهير الشعبية؛ والنتيجة الطبيعية لهذا التخلي ازدياد تهميش السلطة السياسية[٧]. وبدأ ينشأ تقسيم ضمني للصلاحيات بين الدولة من جهة، التي زعمت لنفسها دوراً تمثيلياً على الساحة الدولية والدفاع عن مصالح الأمة، وبين الحزب، المحبوس في حلبة المجتمع، والمكلّف بتحمل مسؤولية الوضع الداخلي كله.

ألم يكتب هيغل بهذا الخصوص أن «الدولة الشرقية لا تعيش سوى في حركاتها التي تتجه نحو الداخل»؟ مضيفاً: «ذلك أنها بذاتها، لا شيء مستقر، وما هو ثابت فهو متحجر»[٨]. «عدم الاستقرار» المُستشعَر، هذا سببه؛ إذ إنه في مثل هذا السياق لا يمكن مباشرة أي إصلاح سوى من خلال الانقطاع عن النظام. ويبقى الشغب إذاً، الرد الوحيد الممكن للمجتمع (منه في حمص/وحماة، واللاذقية في شباط/فبراير ١٩٧٣)، خارج ردات الفعل غير الجانحة التي تتمثل في إيجاد ملاذ ضد عدوان الدولة في بعض «حصون» المجتمع المدني، المتوقعة تقليدياً في هذا الخصوص: الدين، العائلة... الأول هو معقل روحي، والثانية هي قاعدة بقاء اقتصادي لوجستية ـ في معناها الأوسع ـ والتي تعمل وفق مبدأ «المهارة في التصرف».

ـ الطبقة الجديدة المسيطرة أو تناقض النظام

يعود التناقض الأساس للنظام كما تم وصفه الآن إلى أن الدولة ليست محايدة اقتصادياً، من حيث الإنتاج وضبط الفائض وتوزيعه؛ وهذا النظام لا يمثل الامتداد البسيط للبنية الفوقية لطبقة مسيطرة على مستوى علاقات

---

(٧) المصدر نفسه، ص٢٩.

(٨) *Principes de la philosophie du droit*, coll. "Idée" (Paris: Gallimard, 1968), p. 373.

الإنتاج، بل يؤدي، على العكس، دوراً حاسماً في عملية خلق الطبقات المسيطرة اقتصادياً انطلاقاً من النخبة السياسية الحاكمة الجديدة. هو تناقض لأنه يوجِد بذلك «خطراً» دائماً «لانزلاق» النظام نحو استفحال التناقضات الطبقية، وتطوّر ملازم للوجدان المعارض، ومعادل لظواهر متكافئة مع إعادة إعطاء الدفع مرة أخرى إلى المجتمع المدني (الطبقة في المعنى الكامل للكلمة، تأتي لتعترض الطريق بين الفرد والدولة). تزخر الأدبيات بموضوع ولادة «برجوازيات جديدة» في معظم البلدان العربية في الشرق الأوسط، فلا فائدة إذاً من الإلحاح. على الصعيد الاقتصادي، الآلية معروفة جيداً وتختلف من بلد إلى آخر: إصلاح زراعي، تأميم الجهاز الإنتاجي (في سورية في عامي ١٩٦١ و١٩٦٥ بشكل رئيس؛ حيث أصبح القطاع العام يسيطر منذ ذلك الحين على ٧٠ في المئة من الإنتاج الصناعي والتجارة الخارجية، وهو الذي يعدّ خطط التنمية). وللوقوف عند المثال السوري، تزدهر هذه «البرجوازية الجديدة» في المقام الأول من خلال استقطاع ريع من المال الذي يمثله التوسيع الاستثنائي للمصاريف العامة، من العضو النقابي الدائم إلى أعلى مسؤول في الحزب، مروراً بالكوادر الإدارية، يشكل الجهاز البيروقراطي الضخم من دون أدنى شك قاعدة النظام الاجتماعية، التي لا تنحصر فقط بـ «البرجوازية»، بل تضم طبقات مختلفة، توحدها عقيدة ومصالح مشتركة. في الصف الأول لهؤلاء، تأتي المحافظة على هذا الريع في مختلف انعكاساته أولاً، إذاً، أسلوب الدولة في التنمية يعمل أكثر على تشغيل الجهاز الاقتصادي إلى حدّه الأقصى، و«إعادة توزيع موارد» الميزانية (ضرائب، ريوع استغلال القطاع العام، مساعدة خارجية). على صعيد الإنتاج، يمكن أن يحصل الاقتطاع عبر أساليب متعددة: في الزراعة مثلاً، من خلال تثبيت أسعار المزروعات الأساسية الخمس (القمح، القطن، العدس، الشمندر السكري، الشعير)، حيث ينبغي أن يمر تسويقها لزاماً عبر دائرة الدولة. هكذا، فإن السعر الرسمي لكيلو العدس الواحد يبلغ اليوم ١٢٥ قرشاً، ولا يحصل الفلاح منها على أكثر من ٨٠ قرشاً، حيث يتذرع الموظف دائماً بسوء نوعية المنتج المعروض[٩].

---

(٩) تنقسم الليرة السورية الواحدة إلى مئة قرش، وتعادل فرنكاً واحداً.

في الصناعة، فائض في الوظائف الإدارية الخالية (براتب ومن دون عمل) نسبة إلى الجماهير العاملة المنتجة مباشرة هي أصلاً بذاتها ابتزاز: حيث شكل هؤلاء، في عام ١٩٧٥، ٦٤,٤ في المئة من العاملين في القطاع الصناعي العام، إلا أن هذا الرقم لا يأخذ بالحسبان الجهاز الإداري المركزي (الوزارات المختلفة التي تغطي هذا القطاع)، وينبغي أخذها بالاعتبار مرة أخرى. وإذا حملناه على مستوى القطاع العام والدولة بمجملها يصل إلى ٢٧,٩ في المئة للسنة نفسها مع ما مجموعه ٧٠,٣٠٠ عامل منتج على مجمل عدد جمهور الموظفين في الدولة، الذي يبلغ ٢٥١,٠٠٠[١٠]. لا نندهش، بهذا الخصوص، حول ما يؤديه القطاع العام من دور «البقرة الحلوب» بالنسبة إلى هذه البيروقراطية: في عام ١٩٧٥، ارتفع إيراد الدولة من القطاع العام في المجالات الثلاثة: الزراعية، والصناعية والتجارية إلى ٥,٧ مليارات ليرة سورية، اقتطعت الدولة منه ٢,٧ مليار تحت أشكال مختلفة مثمرة لعملها (أرقام ذكرها محمود الأيوبي - رئيس مجلس الوزراء آنذاك - خلال مناقشة الموازنة في المجلس). وبهذا، فإن «أزمة القطاع العام» أصبحت بسرعة «موضوعاً متكرراً لا حل له» بالنسبة إلى الصحافة السورية؛ التي تتساءل مثلاً حول واقع مصنع الخماسية للنسيج الذي خسر ١٠ ملايين ليرة سورية في عام ١٩٧٦ في حين كان قد ربح ١٤ مليوناً في عام ١٩٧٢، وحول مصنع «الشركة العامة للكبريت والخشب المضغوط وأقلام الرصاص» التي تنتج أقلاماً بسعر كلفة بلغ ٤ ليرات سورية للوحدة، حيث كانت تباع في السوق بـ ٢٥ قرشاً... ولقطع الطريق أمام هذه المحاجّة، اقترحت النخبة القيادية، منذ عام ١٩٦٥، في المؤتمر القطري الثامن لحزب البعث، مفهوم «الربح الاشتراكي»، الذي هو أعلى من الربح المادي والفوري، لأنه يتوجه إلى المجتمع بأكمله.

---

(١٠) انظر:

"Le Movement syndical et le développement économique et social de la Syrie," *Bulletin statistique, 1974-1975* (Damas: L'Union générale des syndicate ouvriers, 1976), p. 32, tableau 15.

للإشارة من ناحية أخرى أنه، على الرغم من هذا الفائض، تعاني البلاد بشدة نقص الكوادر التقنية والإدارية المؤهلة.

وحول هذا الجهاز البيروقراطي تتمحور طبقة طفيلية تمارس سطوتها الاقتصادية على عدة قطاعات: الزراعة، والتجارة، والمضاربة العقارية. في الريف، بما أن الإصلاح الزراعي لم يحدد سقفاً لمساحة الاستثمار، تمكنت برجوازية جديدة من المستثمرين الزراعيين من النشوء (المزارعون) ـ بالتواطؤ مع برجوازية الدولة التي منحتها تسهيلات الائتمان كافة ـ بتأجير أراضٍ إلى الفلاحين الذين يستفيدون من الإصلاح (منتفعون)، حيث لا يستطيعون بيع قطعة أرضهم بانتهاء القانون، ولا يمكنهم استثمارها لمدة أطول، أيضاً، نظراً إلى عدم توفر الوسائل التقنية والمادية الكافية. وقد يحصل أيضاً أن المنتفع يعمل على أرضه لحساب المستثمر الذي يستأجر منه قوة عمله. من ناحية أخرى، إذا تمكّن المزارع من الإثبات أمام السلطات المعنية (المصرف الزراعي، المحافظ، مدير المنطقة...) أنه يستثمر أرضاً منذ عشرين سنة، فيعود له الحق بالحصول عليها. هكذا، وبنهاية القانون، يتعرض المزارعون إلى خطر انتزاع ملكية الأرض منهم، ويكفي قراءة الصحافة اليومية السورية، أو أيضاً **نضال الفلاحين**، ـ الجهازالإعلامي لاتحاد الفلاحين ـ لنقل الانتقادات اللاذعة لبعض الأعضاء النقابيين أو القراء البسيطين، التي تقول: إذا طرد النظام فعلياً «الإقطاعيين» من الباب... فقد دخلوا من الشباك.

بالنسبة إلى البرجوازية التجارية، فقد عرفت في البدء كيف تستفيد من «المرمى» الرئيس، الذي خلفته تدابير التأميم خلال أعوام ١٩٦١ ـ ١٩٦٥، وهو التجارة الداخلية التي يسيطر عليها القطاع الخاص بنسبة ٨٠ في المئة. هكذا، من بين أمثلة أخرى، يشتري تجار الجملة منتجات مصانع النسيج المؤممة بأسعار متدنية، لإعادة بيعها لتجار البيع بالتجزئة بأرباح أساسية، وبالأحوال كافة، بأسعار يحددونها بأنفسهم، من دون أية مراقبة من الدولة. وبالنسبة إلى التجارة الخارجية، فقد كان «لحركة حافظ الأسد التصحيحية» تأثير السوط عليها (التغير المرتفع في مستوى الموردين عن المصنّعين والمصنعين عن بائعي التجزئة)، وهنا أيضاً عرف القطاع الخاص كيف يستثمر الفرصة التي أتيحت له. من عام ١٩٧٠ إلى عام ١٩٧١ فقط، ارتفعت حصة هذا الأخير ضمن الحجم الإجمالي للواردات والصادرات من ٣٦٣ مليون ليرة سورية (على ما مجموعه مليارات و١٥٠ مليوناً) إلى ٩٨٣,٣ مليون (على مليارين و٤٩٣ مليوناً)[١١]. ومنذ ذلك الوقت، استقرت تلك

(١١) مقابلة لعبد الله الأحمد في المجلة المصرية **الطليعة** في حزيران/ يونيو ١٩٧٥.

المشاركة على ٢٠ أو ٢٥ في المئة، مما يعني أن الكتلة النقدية المتداولة (من عام ١٩٧٠ إلى عام ١٩٧٦، ارتفعت الواردات من مليار و٣٧٥ مليوناً إلى ٩ مليارات و٢٠٣ ملايين، والصادرات من ٧٧٥ مليوناً إلى ٤ مليارات و١٤١ مليوناً) تمثّل إمكانيات نماء واسعة لهذه البرجوازية الجديدة. ودائماً بتعاون وثيق مع برجوازية الدولة، حين لا يكون الرجال هم أنفسهم الذين «لديهم رجل في مكتب الدراسات، وآخر في مجلس الوزراء»[١٢]، يلعبون على الجدولين لقيادة أعمالهم جيداً. نذكر دائماً في هذا الخصوص، مثل محمد حيدر، المسؤول منذ وقت طويل عن اقتصاد القيادة القطرية للبعث، الذي تم تلقيبه «السيد ٥ في المئة» من قبل الرأي العام.

حقل تميّزٍ آخر لتلك البرجوازية الصاعدة: المجال العقاري. في الفترة ما بين ١٩٦٣ و١٩٧٠ فقط، وبحسب الاقتصادي السوري رزق الله هيلان[١٣]، تم استثمار ٣ مليارات و٢٣١ مليون ليرة سورية في الإعمار، ما يمثل ٥٨ في المئة من المبالغ الإجمالية المخصصة للإعمار من رأس المال الثابت. ويضيف رزق الله هيلان: «هربت الحصة الأكبر من هذه الثروة بسرعة إلى جيوب المستثمرين، والتجار، والمضاربين، والوسطاء، والسماسرة الفاسدين، على ظهر الشعب، والخزينة العامة، وعلى حساب التنمية الاقتصادية». وعلى الرغم من ذلك، فإن أسعار الإيجارات في مدينةٍ مثل دمشق أو حلب، وبأقل درجة، تصل اليوم إلى مبالغ ضخمة جداً، تليق بأجمل أحياء العواصم الغربية؛ وأزمة الإسكان تمثل «حديث الساعة» الثالث في الصحافة السورية. بالطبع، الأولى نسبة إلى الأهمية التي أعطيت لها، ذلك أن المشكلة تخص مباشرة هؤلاء الموظفين الكتّابِ الصغار الذين يبلغون من العمر عموماً ما بين ٣٠ و٣٥ سنة، وينتظرون منذ سنوات إيجاد مسكن لترك المنزل العائلي وبناء بيت لهم. وهي مشكلة لا حل لها في معظم الأحيان، ذلك أن قيمة الإيجار الشهري بالنسبة إلى شقة متواضعة يعادل في أفضل الفرضيات راتب صاحب العلاقة. إضافة إلى ذلك، أن القاعدة المُتَّبعة هنا هي أن يؤجّر المالكون بيوتهم إلى أجانب أكثر ثراء بشكل عام، وخاصة ممن يغادر المكان بعد سنتين أو ثلاث، ما يوفر إمكانية إعادة

---

(١٢) E. Picard, dans: *Le Monde diplomatique* (avril 1978).

(١٣) رزق الله هيلان، **سورية بين التخلف والتنمية** (دمشق: [د. ن.]، ١٩٧٣)، ص٣١٣.

ضبط قيمة الإيجار بشكل دوري. وتحت ضغط هذا الوضع المستعصي وجّه أستاذ جامعة بوساطة صحيفة **البعث** رسالة مفتوحة إلى رئيس المجلس آنذاك[١٤]، عبد الرحمن خليفاوي، يناشده فيها السماح له بنصب خيمة أمام الجامعة لحل مشكلته السكنية، فراتبه أقل من قيمة إيجار مسكن لائق. لكن كان يكفي، وبجولة سريعة في أحياء ضاحية العاصمة، التحقق من الميزة الاصطناعية لتلك «الأزمة»: مبانٍ خالية كلياً، لم يستكمل بناؤها لأسباب قانونية ومالية واضحة، تمتد على طول كيلومترات بتصميم مدينة ألفافيل (تجمع سكني لأغنياء على درجة عالية من المكانة الاجتماعية). وبحسب التقديرات الرسمية، كان هناك أكثر من ٨٠,٠٠٠ مسكن خالٍ في سورية، منها ٣٠,٠٠٠ في مدينة دمشق فقط. نرى أن المضاربين يستطيعون اللعب على السوق بكل حرية. وبحسب معطيات مديرية الإحصاء، التي لا تسجل سوى المبالغ المصرّح بها، وليس المبالغ التي تمت جبايتها فعلياً، فإن ارتفاع الإيجارات خلال سنة واحدة ١٩٧٥ ـ ١٩٧٦ بلغ ٣٦ في المئة في دمشق، ٥٩ في المئة في طرطوس، ٨٢ في المئة في الحسكة... إلخ. ونتحدث أيضاً عن ارتفاع أسعار الإيجارات أربعة أضعاف في دمشق من ١٩٧٤ وحتى ١٩٧٦[١٥]، إلا أنه من الصعب الحصول على أرقام دقيقة حول تلك المسألة.

هذا التعاون الوثيق الذي ألمحنا إليه سابقاً بين البيروقراطية من جهة والمجال العقاري من ناحية أخرى، قد يمر بأوقات عصيبة حين لا يكون الوضع الاقتصادي مؤاتياً. فمنذ نحو السنتين ضاعفت الصحافة السورية هجماتها ضد الزمرة نفسها، تحثّ الدولة على التدخل بقوة، حيث ما زال الوقت مناسباً. يمكننا أن ننسب هذه الحملة إلى افتتاحية صحيفة **الثورة** اليومية، بتوقيع علي سليمان، والتي أحدثت ضجة كبيرة، لدرجة أن الصحافة العالمية استعادت ذكر بعض مقاطعها. ونورد فيما يأتي مقطعاً بليغاً: «حين تتسع دائرة الذين لا يستحقون الشكر» (الكاتب يستعيد هنا كلمة الرئيس)، حين يستفيد بعضٌ من انشغال القيادة والوطن بمشاكل جوهرية (خاصة

---

(١٤) **البعث**، ١/١١/١٩٧٧.

(١٥) Picard, dans: *Le Monde diplomatique* (avril 1978).

بالسياسة الخارجية)، للجنوح نحو السهولة، ولا ينشغلون سوى بصنع الثروة على ظهر البلاد، ونشر الشعور باليأس في القلوب وبذور اللامسؤولية، ينبغي إذاً توسيع جبهة المواجهة (مع العدو) ليشمل دائرة من يستحق العقاب»[١٦].

كيف يمكن تفسير عدم صبر مفكر مثل علي سليمان، الذي لم يُنكَر ولاؤه أبداً تجاه النظام؟ حقيقة، مقالات كهذه، وكذلك أسلوب الصحف السورية الوقح أحياناً، تدعو إلى الظن أن مساحة من حرية التعبير قد تُركت[١٧] لهم. الحدث غير قابل للدحض، ولكن ينبغي تفسيره ضمن حده الحقيقي. بانتقاد بعض **التجاوزات**، «الأخطاء الحتمية»، فإن الصحف تؤدي المهام التي أنيطت بها صراحة على أتم وجه «الرقابة الشعبية»؛ فهي توجّه نوعاً ما، داخل النظام، «رد المجتمع» على الدولة. وتحقيقاً لمهامها، ينبغي عدم إخضاعها لأية مراقبة، فقط رقابة «الضمير»، بناءً على توصية الرئيس. ليست الصحافة اليومية **الأوسع** انتشاراً (**البعث**، و**الثورة**، و**تشرين**) الوحيدة المكلفة بهذه الوظيفة **الاجتماعية**، التي هي من حق مجموع أجهزة التعبير في المجتمع، مثل الحزب مبدئياً، ولكن قبل أية قوى، «التنظيمات الشعبية» السابقة الذكر؛ هذه تتصرف إضافة إلى ذلك بصحافتها الخاصة بها: المجلات الأسبوعية، المنشورات قليلة الانتشار، ولكن أيضاً البرامج الإذاعية، وفي التلفزيون (حيث إن الانتقاد يكون أكثر صمتاً). هكذا نرى الدور الذي يمكن أن يؤديه المفكر ضمن هذا النظام الاجتماعي: على مفصل بين الدولة والمجتمع، حيث يعيش الوضع بالأسلوب الأكثر مأسوية؛ فهو موظف لدى الأولى، بوصفه منتجاً للإجماع المستحيل، وهو في بحث دائم عن الثاني، حيث يريد أن يكون الناطق باسمه، سواء في الإطار الذي فُرض عليه، أو من حيث خطر الوقوع في الانتهازية، أو خارجه، من دون أن يتمكن من الإفلات من التهميش.

حين يصبح الانتقاد ملحّاً، وخاصة حين يهدد بالخروج عن المسار المؤسساتي، يمكن **أن تتدخل** الدولة لإعادة الأمور إلى نصابها، بأن تزج بعض التجار المرموقين **مثلاً** في السجن لبعض الوقت (إنشاء «دورات الأمن

---

(١٦) **الثورة**، ١٤/ ٥/ ١٩٧٧.

(١٧) الرسوم الكاريكاتورية لعلي فرزات، التي أعيد نشرها في هذه المقالة، هي مثال على ذلك.

الاقتصادي» والحملة على «الربح غير المشروع» في آب/أغسطس ١٩٧٧). هذا الواقع، يُظهر، تحديداً، السمة المزيفة نوعاً ما لتلك «الطبقات» البرجوازية الجديدة، التي تنمو ليس انطلاقاً من رقابتها على الجهاز الإنتاجي، بل من كونها طبقات طفيلية للبرجوازية البيروقراطية. بالنسبة إلى هذه، فهي من حيث التعريف لا تعيش بمعزل عن الدولة على مستوى علاقات الإنتاج الاجتماعية. من هنا، السهولة الزائفة التي منح الرئيس، من خلالها، وبعض المسؤولين الذين حذوا حذوه «ممتلكاتهم كافة إلى الدولة»، وبسخاء، في آب/أغسطس ١٩٧٧، في بداية الحملة على «الربح غير المشروع»، وكذلك للرد على بعض التساؤلات. لا تستدعي تلك «الطبقات»، أيضاً، ولادة طبقة مضادة (البروليتاريا)، في نهاية عملية تصنيع حقيقية، ورأينا كيف أن بقاء هياكل المجتمع[١٨] التقليدية يتعارض مع مثل تلك التنمية. هكذا، فأمنية بعض المحللين الماركسيين السرية بهذا التطور نحو «مجتمع الطبقات»، كمخرج ممكن ومنتظر من «الطغيان الشرقي»، لا تبدو لنا أن عليها التعلق بحقيقة، تشير، من وجهة نظرنا، إلى عكس ذلك، وهي ديمومة نظام التنظيم الاجتماعي السياسي كما عرّفناه، نظراً إلى التغيرات التي طرأت عليه من حيث التطبيق الملموس، حيث يعود سبب معظمها إلى مقاومة المجتمع المدني للدولة.

ـ المعطيات الجديدة للحياة اليومية

على هذا المستوى، من المؤكد أن مشكلة التضخم الكبرى ظاهرة ذات انعكاس عالمي، ولكن تتحمل مسؤوليتها، وبدرجة عالية، البرجوازية الجديدة، من وجهة نظر الرأي العام، إذ بدءاً من السلة الغذائية تفرض شروطها اليوم على كل جوانب الحياة في البلاد. ورأينا ما هي الصعوبات التي يشهدها ساكن المدينة السوري لإيجاد مسكن. بالنسبة إلى أسعار المواد الغذائية، فقد ارتفع معدل سعرها أكثر من الضعف منذ عام ١٩٧٠،

---

(١٨) عملية ترجمها عبد الله العروي بالتعبير الجديد لكلمة «التحول إلى التقليدية»، ليظهر جيداً خاصيته الطوعية. انظر:

Abdallah Laroui, "L'Etat dans le monde arabe contemporain: éléments d'une problématique," *Cahier du Centre de recherches sur le monde arabe contemporain* (Université catholique de Louvain), no. 3 (1980).

وأصبحت بعض المنتجات، مثل: اللحم أو الفاكهة ترفاً لا يمكن الوصول إليه بالنسبة إلى أكثرية ساحقة من الناس، والذين كانوا ـ كي يجدوا ما يلبسونه ـ يلجؤون غالباً إلى سوق الثياب المستعملة (البالة).

في الريف، حالة ميزانية الفلاح متغيّرة جداً، بناء على وضع هذا الأخير في الهرمية الاجتماعية بالطبع، ولكن أيضاً بناء على موقعه الجغرافي. وبالمناسبة، فمن الصعب جداً تحديده بدقة، إذ إن «التمويه» هو القاعدة هنا: اختلاس الإنتاج، زراعات تضاف إلى التي تفرضها الدولة، وتضامن عائلي أكثر صلابة مما في المدينة... لنعلم على أية حال أن الراتب الأدنى المذكور في الصحافة حسبما حدده القانون، للعامل الزراعي، هو سبع ليرات سورية (١٩٧٦)، وإذا صدقنا قائمة مَظْلُمَات المعنيين التي تنقلها الصحافة، فإن هذا المستوى القانوني يتوافق معظم الأحيان مع الواقع. وبمستوى راتب كهذا، تتحدد الميزانية الغذائية بالقاعدة الثلاثية الأساسية: شاي، وسكر، وخبز، حيث يمكن الإضافة إليها ـ لنسيان هزالها ـ علبة السجائر الحتمية.

في المدينة، إذا استطعنا معرفة الوضع المالي لبعض الطبقات الاجتماعية، فهي لا تُحسد عليها أبداً. من ضمن الفئات الأكثر تأثراً في الأزمة، ينبغي احتساب فئات موظفي الدولة، التي يقضمها التضخم المالي سنة بعد سنة، على الرغم من الزيادات التي يمنحها الرئيس مدعومة بدعاية ضخمة، حين تكتب صحيفة **البعث** بتاريخ ١٧ كانون الثاني/يناير ١٩٧٨ أنه: «يحوّل تفكيره عن الوضع العالمي الذي يشغله كثيراً، للاهتمام بالظروف المعيشية للمواطنين». كان عدد أفراد هيئة الموظفين والعمال في القطاع العام يبلغ بالضبط ٢٧٩,٧٠٢ موظف في عام ١٩٧٦. ومن هذا المجموع، كان ٤٦ في المئة منهم يتقاضون راتباً شهرياً يبلغ أقل من ٣٠٠ ليرة سورية، و٨٧ في المئة أقل من ٦٠٠ ليرة[١٩]. ومنذ عام ١٩٧٠، زادت الرواتب بنسبة ٦٠ في المئة، مما يعني أنه في الفترة ١٩٧٠ ـ ١٩٧٦، أصبح ارتفاع كلفة المعيشة بالنسبة إلى تلك الفئة المهنية بمعدل أعلى مرتين من زيادة الرواتب[٢٠]. ومن

---

(١٩) **الثورة**، ١٣/١/١٩٧٨.

(٢٠) راتب موظف شامل حاصل على شهادة البكالوريا كان ٢٧٠ ليرة في عام ١٩٧٠. وأصبح في العام ١٩٧٩: ٣٧٠ ليرة. كان المبلغ الأول يسمح آنذاك بشراء ٢٧ كيلو من اللحم، ويسمح الثاني اليوم بشراء ١٤,٥ كيلو فقط.

لا يريد التصديق بالعجائب، بل التساؤل حول إمكانات البقاء الحقيقية في ظل تلك الظروف، فالرد لا يتغير، وهو دائماً الكلمة الرئيسة سابقة الذكر: «نظام المهارات في التصرف» فعلياً، وينبغي الاعتراف أن قدرات تكيف إنسان الشارع مذهلة وتتجاوز، وإلى حد بعيد، الهوامش المقبولة في الغرب: يقود هذا المدرّس (٣٥٠ ل.س/شهر) بعد انتهائه من التدريس دراجة ثلاثية المقاعد لحلّ مشكلاته نهاية الشهر؛ هذا الموظف في وزارة الشؤون الخارجية يكتفي «بتسجيل حضوره» صباحاً في المكتب، كونه من الناحية الأخرى سائق تاكسي على خط دمشق - بيروت، باتفاق مع مسؤوله الهرمي. ومن دون إغفال الأخ أو ابن العم في الريف، الذين يسدون الاحتياجات الاستثنائية. نجد هنا مجدداً فكرتيْن تم ذكرهما سابقاً، وهما الرابط الوثيق بين المدينة والريف في نظام التنظيم الاجتماعي هذا، مقابل النظام السابق؛ وتعود أهميته بالنسبة إلينا إلى غياب الكتل الشعبية في هذا المجتمع، والذي ترجمناه سابقاً بمفهوم التذرية، وللتذكير كان الهدف السياسي للدولة هو الحث على هذا العبور من الخصوصية إلى الشمولية، بعبارة أخرى، من الشعب إلى الكتل الشعبية، ومن الفرد إلى المواطن، من دون أية روابط أخرى تنظيمية باستثناء روابط الدولة. ولكن، بالمناسبة، لا يستطيع النظام البقاء من الناحية الاقتصادية اليوم سوى عبر استدعاء قوى المجتمع المدني الناشطة بشكل مستمر، والمحددة بشبكتها الأكثر تقليدية للولاء والتوافق. حل جذري آخر، يلجأ إليه، معظم الأحيان، الموظف الحكومي أو الموظف العادي في القطاع العام الذي يعيش وضعاً مالياً صعباً، وهو ترك عمله، حين تسمح له الإمكانية القانونية القيام بذلك، والسفر مؤقتاً إلى المملكة العربية السعودية وبلدان الخليج العربي، أو بكل بساطة ولوج القطاع الخاص حيث الرواتب أعلى، على الرغم من أن المنافع الاجتماعية أيضاً غير موجودة. من هنا النزيف الحالي في القطاع العام، والذي لا يشغل بال القادة السوريين.

أخيراً، وخارج نطاق المنتفعين المرخص لهم من النظام، إن الفئات المهنية التي تستفيد من بعض الغليان التضخمي هي من حيث المنطق المهن الحرة والحرفية. يكسب السمكري في سورية اليوم أكثر مما يكسبه أستاذ الجامعة. وبفضل هذه البرجوازية الجديدة ازداد عدد السيارات السورية بشكل مذهل منذ حرب تشرين الأول/أكتوبر.

هذه الظاهرة الأخيرة ليست سوى مؤشر من عدة مؤشرات عن الاضطرابات المتعددة التي يشهدها المجتمع اليوم، منذ السنوات الأخيرة، في الصورة الأولى التي تقدّمها عن نفسها. على مستوى الضمائر، هذا التمزق يترجم بتآكل القيم الودّية التقليدية، ونشوء السلوكيات المنحرفة التي اعتقدناها «محصورة» بالمجتمعات الغربية المتطورة. فكرة أن المجتمع يمكن أن يكون «مريضاً» ـ فكرة، بالمناسبة، غريبة كلياً عن الإطار العقائدي المسلم التقليدي ـ نشأت مؤخراً في الأذهان، إثر اكتشاف سلوك إجرامي ذي أصول مرضية، جنسية بشكل خاص.

ـ التفتت السياسي

بالنسبة إلى هشاشة الحياة اليومية التي تقابلها بحبوبة عيش الأقلية الاستفزازية (اعترف عبد الله الأحمر، عضو القيادة القطرية للحزب في مقالة في صحيفة **البعث** اليومية، أنه في عشر سنوات، من ١٩٦٣ إلى ١٩٧٣، ازداد عدد أصحاب الملايين، بالليرة السورية، في البلاد من ٥٥ إلى ١٠٠٠ شخص)[٢١]، ومن ناحية الاقتصاد أصبحت المشكلة مشكلة سياسية كاملة. رأينا أنه على هذا الصعيد، إمكانات التعبير والعمل هي بالأحرى محدودة، وخارج إطار العصيان. لكن، ينبغي عدم المبالغة في وحدة هذا النظام؛ على كل الأحوال، لا يدع «انزلاق» النظام على المستوى الاقتصادي والاجتماعي المجال بأن تترتب عليه ارتدادات على المستوى السياسي. إشارة منذرة هي المشاورات الانتخابية التي تزداد «صعوبة» بالنسبة إلى النظام، على الرغم من طابعها غير الديمقراطي وغير القابل للجدل. في آذار/مارس ١٩٧٢ أصلاً، الانتخابات في مجالس الإدارة المحلية كانت بمثابة أول إنذار، في إرسال ٨ أعضاء بعثيين إلى دمشق من مجموع ٩٠ عضواً منتخباً[٢٢]. في الانتخابات التشريعية في آب/أغسطس ١٩٧٧، لم يكن هناك سوى ١٠ في المئة من الناخبين، وللوقوف عند مثال دمشق، كانت النتيجة الأفضل التي حصل عليها

---

(٢١) في عام ١٩٧٠، كان العدد ٣٥٠٠، منهم ٣٥٠ للشريحة التي تتجاوز ١٠٠ مليون ليرة سورية.

(٢٢) "Aspects of the Political Elite in Syria," in: George H. Lenczowski, ed., *Political Elites in the Middle East* (Washington, DC: American Enterprise Institute, 1975), p. 160.

المرشح البعثي لمحمد علي حلبي، رئيس الوزراء الحالي، الذي حصد ١٧,٠٠٠ صوت. رقم يدعو إلى الافتراض بأن أعضاء الحزب أنفسهم (٦٠,٠٠٠ في دمشق)، لم يحترموا أوامر الحزب الأكثر أساسية. هل هو حذر تقليدي للمجتمع ثبُت مرة أخرى إزاء الطبقة الحاكمة، أو بكل بساطة، هو عدم رضى ظرفي؟ ينبغي، من دون شك، أخذ الحدثين بعين الاعتبار. بالمناسبة، تنامت حركة اعتراض داخل الحزب، ولكن أيضاً داخل التنظيمات الاجتماعية نفسها، حيث نعرف أنها لم تُنشأ في الأصل من أجل ذلك، وأنه إذا استمر التطور، توشك أن يتم «تحويلها» في النهاية عن وظائفها. وقدرتها على استيعاب الاعتراض الشعبي، بحسب المبدأ المذكور في «صمّام الأمن»، غير قابل للتوسع إلى ما لا نهاية. وندرك جيداً، في مثل هذا المناخ، أن الكوادر البعثية تشعر بمزيد من الصعوبات «للإمساك بقاعدتها» في قلب تلك التنظيمات. وفي الوقت الذي كتب فيه علي سليمان افتتاحيته، وجّه اتحاد النقابات العمالية مذكّرة إلى حزب البعث «فرع» دمشق يلوّح فيها بالتهديد بإضراب عام، متهماً «بعض الرفاق» في [الحزب] بمغادرة السفينة بالصراخ «الهرب، الهرب!». ويبدو، منذ ذلك الحين، أن الوضع داخل الاتحاد تدهور لمصلحة الكتلة السياسية المسيطرة، كما أظهرته الانتخابات العامة الأخيرة للنقابات(٢٣). الحزب نفسه، ماكينة بيروقراطية ضخمة تضم ٢٧٥,٠٠٠ عضو(٢٤) لم يكن بمأمن من حركة «الزمجرة» هذه، نظراً إلى اندفاع المجندين الجدد من أصول متواضعة، حاملي المثل الأعلى للبعث، الذي غرسوه في أذهانهم من على مقاعد الدراسة. ونقل من دمشق أن اجتماعات الخلايا كانت أحياناً مضطربة، خاصة حين تتقدم القاعدة للحديث عن الحقائق الأربع مع بعض الكوادر الرفيعة المستوى في الهرمية، حيث يناقض أسلوب حياتهم أخلاقيات البعث. وحتى مستوى المؤتمر السادس القطري (١٩٧٥)، حيث تم التطرق خلاله إلى المشكلة، ليس من دون بعض المشاجرات العنيفة فيما بين أعضاء القيادة(٢٥). وبطريقة ما،

---

(٢٣) *Le Monde*, 27/12/1978.

(٢٤) الرقم الصحيح بقي سراً مبدئياً، إلا أن البعث يعرفه أعضاؤه أنه «حزب ربع المليون». وهو دون الحقيقة إلى حد بعيد، بتقدير يبلغ ١٠٠,٠٠٠. انظر:
Raymond A. Hinnebusch, "Local Politics in Syria: Organization and Mobilization in Four Village Cases," *Middle East Journal*, vol. 30, no. 1 (Winter 1976), pp. 1-24.

(٢٥) *نضال الشعب*، أيلول/ سبتمبر ١٩٧٧

يمكننا اعتبار أن تجديد قاعدة جهاز الحزب، ورفض نخبة الغد الحاكمة، وخيارات اليوم السياسية، دلالة على حيوية النظام، الذي يملك بذلك أدوات إعادة إنتاجه. فرضية ينبغي تذكرها، ولكن بما أن هذا النظام بقدر ما نشأ تاريخياً من خارج الحزب بقدر ما ينبثق فعلياً عنه، فإن مصدر السلطة الحقيقي يقع في قلب الجهاز العسكري.

أدوات التغيير الاجتماعي والسيطرة عليها

ـ الجيش

أدرك النظام جيداً الدور الأساس الذي أدّاه الجيش والمدرسة في استراتيجية التغيير الاجتماعي، فحظر على أعضاء الجبهة ممارسة أي نشاط سياسي في نهاية «ميثاق» الجبهة الوطنية للقوى التقدمية (١٩٧٢)، باستثناء البعث بالطبع. تاريخياً، نعرف أن الجيش حصد من هذا «التعايش»[٢٦] بينه وبين الحزب، حيث تعودنا أن نرى فيه مبدأ النظام السياسي السوري نفسه القدر الأكبر من الفائدة، كما يشهد عليه منيف الرزاز، العارف تماماً بما يدور: «استخدم الجيش عقيدة حزب البعث ورؤاه في التغيير، كرمز لمشروع سيطرته الكاملة والقمعية على المجتمع»[٢٧]. فعلياً، ينبغي فهم فكرة «الجيش العقائدي»، المنصوص عليها بوضوح في منطلقات مؤتمر الحزب القطري السادس في عام ١٩٦٣، كمحاولة منه لكسر أغلال تقليد التهميش، وإيجاد قاعدة شعبية لسلطته. وبتحطيمه لما يسميه أنور عبد الملك «وهو المتخصص بالقانون المدني» لجيش من المهنيين، بعيداً عن الشؤون الداخلية للأمة، أراد البعث الجديد بناء جيش تتماهى فيه الأمة جمعاء، جيش على صورة الذي أسسه النبي محمد، «أول جيش عقائدي في التاريخ»[٢٨]. رأينا ما كان المغزى من عسكرة هذا النظام من ناحية العلاقات الاجتماعية؛ تطابق الانقسام المدني/العسكري، خلال السنوات الأولى التي تلت «ثورة ٨ آذار/مارس»، مع بعض المعارضات من نوع سني/أقليات، مدني/ريفي. وتظهر،

---

(٢٦) Itmar Rabinovich, *Syria under the Ba'ath 1963-1966: The Army Party Symbiosis* (Jerusalem: Israel University Press, 1972), p. 337.

(٢٧) منيف الرزاز، **التجربة المرة** (بيروت: دار غندور، ١٩٦٧).

(٢٨) انظر مصطفى طلاس، وزير الدفاع الحالي [زمن كتابة النسخة الأجنبية]، في: **جيش الشعب**، ٧/ ٣/ ١٩٧٢.

على خلفية «الاشتراكية» العقائدية مجموعة التناقضات ـ بما فيه الكفاية ـ في هذا التصريح لضابط سوري في أيار/مايو ١٩٦٦: «لا تنتظروا منا أن نتخلى عن الاشتراكية في سورية، فمثل هذا التدبير يعني في الحقيقة تحويل كل الامتيازات السياسية، والمالية، والصناعية، والتجارية إلى المدن، بعبارة أخرى، المجتمع السُني. نحن ـ العلويون والدروز ـ نعود ونصبح مجدداً الفقراء والخدم. لن نتخلى عن الاشتراكية، لأنها تتيح لنا إفقار أهل المدن بإعادة مستوى معيشتهم إلى مستوى القرويين...»[٢٩].

انطلاقاً من هنا، من المسموح التفكير بأن كل العناصر قائمة لإعادة توليد النظام بشكل دوري، بوساطة الجيش، حيث مهمته توجيه كل قوى الأمة الناشطة في المجتمع السياسي. وبناء على وجهة النظر هذه، فإن البعث نفسه، ومن خلال إمكانية نشاطه داخل القوات المسلحة، يمثل إلى حد ما تهديداً بالتخريب بالنسبة إلى الحكم القائم. هذا التطرف البعثي الجديد، المشار إليه سابقاً، ألا يوشك أن يستعاد من قبل جيل صاعد من «الضباط الأحرار»، خرجوا بالكاد من مسقط رأسهم في الريف ويرغبون في «الحصول على فرصة»؟ حدث يبدو أنه يثبت هذا التحليل: الأكاديميات العسكرية ـ وخاصة تلك التي في حمص ـ تجنّد دائماً، من دفعة إلى أخرى، من الوسط الريفي البرجوازي الصغير، من أبناء «البرجوازية الجديدة» التي تؤثر ممارسة مهن تعتبر أكثر احتراماً، مثل طبيب أو مهندس، على مهنة السلاح. والحال هذه، هكذا تمت الإطاحة بالطبقة المسيطرة القديمة، لأنها أهملت إدخال عدد كافٍ من ممثليها في الجهاز العسكري. لنرَ إذاً الأحداث، أي انطلاقاً من تحليل سريع للاضطرابات الأخيرة التي هزت الجيش، ما يدعو إلى التفكير بتلك الفرضية.

أول مثل على محاولة انقلاب فاشلة جلية من حيث سماتها العامة: في ٢٢ حزيران/يونيو ١٩٧٣، تم توقيف ٥٨ ضابطاً بتهمة التآمر ضد أمن الدولة. من الناحية الهرمية العسكرية، المتآمرون يجندون دائماً من المستويات الأدنى، وبذلك نحصي ٣٣ ضابطاً برتبة ملازم أول، و٧ برتبة

(٢٩) Eliezer Be'eri, *Army Officers in Arab Politics and Society* (New York: Praeger, 1970), p. 337.

ملازم، حيث الرتبة الأعلى بينهم كانت مقدم (اثنان). سياسياً، معظمهم ناصريون (يؤيدون ليبيا) أو بعثيون (مؤيدون للعراق): ١١ و٨ من مجموع ٣٤ حيث أمكن تحديد خياراتهم السياسية، وبنسبة أقل (مناضلون سنّة) (٦ من أصل ٣٤)، بالأحرى إخوان مسلمون (اثنان)، «قوميون عرب» (اثنان)، والـ ٥ الأخيرون أرادوا أن يكونوا «مستقلين». على المستوى الطائفي، الأكثرية الساحقة سُنية. بالنسبة إلى أصول المتآمرين الجغرافية، اتسمت بسيطرة المناطق الريفية بشكل واضح، مثل دير الزور (١٤)، أو حماة (١١)، بالنسبة إلى المدينتين الكبيرتين دمشق (٥) وحلب (٨). أما بشأن التنظيم الداخلي للحركة، يمكننا القول إنه كان بالأحرى فوضوياً، هذا إن لم يكن غير قائم، لا شيء في الحقيقة يربط هؤلاء الأشخاص فيما بينهم سوى إرادة مشتركة للاستيلاء على الحكم، وحتى إعجاب شديد بمن سبقهم والذين نجحوا في تنفيذ «الانقلابات» في ٢٣ تموز/يوليو في مصر وفي ٨ آذار/مارس في سورية. بالمجمل، مغامرة في التقليد الانقلابي العفلقي الصرف، ولكن مع الفارق - وهو الأساس - وهو أن منفذي الانقلاب ليس لديهم أي مشروع سياسي تم وضعه بشكل واضح ويمكن تطبيقه بعد الاستيلاء على الحكم.

حركة انفصالية أخرى في قلب القوات المسلحة، حركة رائق النقري، التي انتهت بتوقيف ١٣٠ ضابطاً، نهاية شهر تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٧٦. قصة النقيب النقري قصة وهمية جداً، هو الذي ينحدر من اتحاد قبلي، يتمتع بوجاهة داخل المجتمع العلوي المطاورة؛ حيث إن إنتاجه الفكري المرتبك نوعاً ما، والمتأثر بأفكار قديمة «حيوية»، جذّابة بعض الشيء، فازت بسرعة باهتمام الحكم الذي استشعر ضرورة بث روح عقائدية ثانية لإعطاء الجيش دفعاً جديداً. هكذا نشر المكتب السياسي للجيش كتبه، وعرضتها كل وسائل الإعلام وعلّقت عليها، وتم فرضها على الحزب، وإدخالها إلى الجامعة. سمحت اصطفائية النقري له حصد جمهور من الشخصيات التي تمسك بمناصب رئيسة في أجهزة الدولة، وكذلك لدى جمهور متنام من صغار الضباط، معظمهم بعثيون (اتجاه سمي بـ «٢٣ شباط/فبراير ١٩٦٦»)، وحتى علويون. إضافة إلى ذلك، هؤلاء الأخيرون، هم من سيعطون توجّهاً أكثر وضوحاً على الصعيد السياسي إلى حركة أرادت أن تكون من الأصل بكل بساطة: «فلسفية». التدخل السوري في لبنان في تشرين الأول/أكتوبر

١٩٧٦، يعجل في نهايتها بخلق ظروف مؤاتية إلى مبادرة انقلابية، إلا أن الحكم يكسر كل مزاعم أي نشاط من قبل الحركة بالقضاء عليها كتدبير وقائي.

من هذين المثلين، يُسمح باستخلاص إرشادات عن الحالة الراهنة، الاجتماعية والعقائدية، في الجيش. بادئ الأمر، استنتاج أولي يبدو أنه يستلزم تأكيد فرضياتنا التي انطلقنا منها، وهي أن الطبقات الاجتماعية الأدنى للطبقة البرجوازية، ذات الأصول الريفية خاصة، سنية وأيضاً علوية بالمناسبة، هي التي تشكل «قوات الصدمة» في كل الحركات الانفصالية. في الهرمية العسكرية، يمكن إدراك هذا المكوّن الطبقي بوضوح، ذلك أن منفذي الحركات ينحدرون على العموم من مستويات أدنى. نقطة أخرى مهمة تجدر الإشارة إليها، والتي تم استشعارها أيضاً: لا يمكن بأي حال اعتبار البعث رباطاً إسمنتياً عقائدياً يهدف إلى تحقيق التماسك في الجيش، بما يجعل الجيش إذاً بمأمن من كل محاولة انقلابية. رأينا عكس ذلك، أنه وبنسخته الداعية إلى انتهاج اليسار في «٢٣ فبراير»، يوفر سلاحاً عقائدياً للمتآمرين، مهما كان قليل الفائدة للحكم من خلاله على التطورات التي حصلت. ملاحظة أخيرة ينبغي أن تحملنا على تفسير فترة الاستقرار النسبية الطويلة هذه التي نعم بها الجيش منذ عام ١٩٧٠، والتي لا تربك المراقبين، الذين احتفظوا بذكرى الخمسينيات والستينيات، التي كانت أكثر خصوبة من حيث التطورات. وإلى جانب أسباب أكثر تقنية ترتبط بالميزة المعقدة للجهاز القمعي داخل الجيش (حرس إمبراطوري شخصي)، حيث تجعل من زمن الاستيلاء على الحكم بوساطة ٣ دبابات وتعطيل العاصمة، زمناً بالياً، ينبغي البحث عن العنصر الأساس لهذا الاستقرار في هذا الفراغ العقائدي الذي يميّز الجيش السوري اليوم، والذي يفسر، بالمناسبة، صعود رائق النقري الباهر. فلو أن البعث لم يعد يمثل قوة «عقائدية» - بالمعنى الذي يعطيه منهايم (Mannheim) لتلك العبارة - قادرة على الإمساك بالجيش، بحسب مبدأ «التعايش»، فهو على أية حال لا يملك إمكانية «طوباوية» تكفي لإسقاطه. في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٧٠، انتهى المؤتمر القومي الاستثنائي العاشر للحزب، أصلاً، إلى حقيقة أن الحياة السياسية في الجيش قد اختفت تماماً، وأن الولاء للـ«ثورة» لن يتحقق بعد ذلك أبداً سوى على أعلى مستوى الهرمية

العسكرية[٣٠]. في الواقع، هذا الفراغ العقائدي ليس سوى النتيجة المباشرة لاستئصال البعث من الحركة القومية الواسعة التي زعزعت البلاد في الخمسينيات، ومن ثَم استئصال البعث نفسه من الجيش من قبل الجهاز البيروقراطي العسكري. أما المجتمع المدني نفسه، الذي أجبر على الصمت حتماً، نجد صعوبة في رؤية كيف سيتمكن الجيش من إفراز عقيدة التغيير الاجتماعي الخاصة به. وأصبح «الجيش العقائدي» في الواقع ماكينة قمعية ضخمة، حيث تعبث فيها التناقضات «الطبقية» الصارخة بشكل خاص وسلطة يعبّر عنها غالباً بوحشية، ما قد يحث بعض الأفراد، الذين تجمعوا بسرعة لمحاولة المستحيل... من دون أن يضر ذلك حقيقة بقواعد النظام[٣١].

ـ المدرسة

إذا استطاع الجيش أن يؤدي تاريخياً دوراً حاسماً في عملية التغيير الاجتماعي، فإن ترييف الكوادر يقع في الأصل في أسفل ظاهرة أخرى، وهي إرسال جماهير المجتمع السوري إلى المدارس للتعليم، بوشر بها منذ الأشهر الأولى للاستقلال واستمرت بشكل ممنهج من قبل حزب البعث.

خلال سنوات النظام الأولى، شهدت الظاهرة انتشاراً واسعاً ـ على صعيد المبالغ المخصصة من الميزانيات (نحو ٢٠ في المئة من الميزانية الوطنية من عام ١٩٦٤ إلى عام ١٩٦٨) وعدد الأفراد على حد سواء ـ حيث كان ينظر إلى سورية آنذاك من قبل المراقبين كدولة تعبّئ كل مواطنيها، من المدرسة الابتدائية وحتى الثكنة. على هذا الصعيد، وإلى ما هو أبعد من

---

(٣٠) Tabitha Petran, *Syria* (London: Ernest Benn, 1972), p. 234.

(٣١) الاضطرابات الطائفية الأخيرة قد تقنعنا بعكس ذلك، فقد زعزعت الجهاز العسكري نفسه. ومن دون أدنى شك الاعتداء على مدرسة المدفعية في حلب في ١٦ حزيران/ يونيو ١٩٧٩، الذي نظّمه ضابط سني ـ بالمناسبة بعثي ـ والذي قضى خلاله ٨٣ تلميذاً ضابطاً علوياً سيبقى محفوراً طويلاً في الذاكرة الجماعية. لكن، وبإجماع الرأي، هذا الدفع المفاجئ للغليان، الذي لا يحمل أي برنامج سياسي، لا يبدو أنه يستلزم إقلاق النظام جدياً. وسنقرأ حول تلك التطورات الأخيرة، في:

Anonyme, "L'agitation confessionnelle en Syrie," *Le Monde diplomatique* (octobre 1979).

وقد كتب فيه، بشأن هذا الاعتداء، أن مدرسة المدفعية في حلب كانت تعد ٢٨٢ تلميذاً ضابطاً علوياً من مجموع ٣٠٠ تلميذ. يمثل هذا الرقم دلالة على قبضة هذه الطائفة على الجيش، ظاهرة أثرناها سابقاً.

الاستخدام الأيديولوجي لهذه العملقة من قبل النظام - والذي لم يكن هو بادئها، ولكنه وارثها بجزء كبير منها - تتحدث الأرقام عن نفسها: مليونا سوري يلتحقون حالياً بمراحل دراسية، من الحضانة إلى الجامعة، ما يمثل ربع مجموع السكان. في عام ١٩٧٧، وزارة التعليم وحدها (التي لا تغطي التعليم العالي)، استخدمت أكثر من ٥٨,٠٠٠ موظف من كل الفئات، أي ٦٠ في المئة من مجموع موظفي الدولة. داخل هذه الوزارة. طبعت «إدارة الكتب المدرسية» في عام ١٩٧٨ - ١٩٧٩، ١٥ مليون كتاب مدرسي. تقدُّم الملاك المدرسي منذ نهاية الانتداب الفرنسي أيضاً مذهل: في ١٩٤٥ - ١٩٤٦، كان ٥ في المئة من السكان يرتاد المدارس، وارتفع هذا المعدل إلى ١٠,٥ في المئة (لا يشمل طلاب الجامعات)، أي رقم يقدر بـ ٤٥٠,٠٠٠ طالب مدرسي. بعد مرور عشر سنوات، تضاعف العدد مرتين (١,٠٥٦,٠٠٠ في عام ١٩٦٩). بدأ تطبيق مبدأ التعليم الإلزامي (من ٦ إلى ١٢ سنة) مع الخطة الخماسية الثالثة (السنة المدرسية ١٩٧٠ - ١٩٧١)؛ وينبغي أن يكون قد استكمل في نهاية الخطة الرابعة، أي في عام ١٩٨٠. وفي عام ١٩٧٧ كان يلتحق في السنة الأولى من مرحلة التعليم الابتدائي، ٢٢٤,٢٤٠ تلميذاً بالضبط، ما يعادل معدل تعليم مدرسي رسمي بـ ٨٤ في المئة (٩٤ في المئة ذكور و٧٤ في المئة إناث).

أخيراً، يمكننا التأكيد، دون الخوف من الوقوع في المبالغة، أن المدرسة السورية تحدد حياة الأمة جمعاء في أكثر أمورها اليومية ابتذالاً. وللاقتناع بذلك يكفي استشعار الغليان الذي يستحوذ على البلاد كل سنة في شهر حزيران/يونيو، الفترة التقليدية للامتحانات. يقلص التلفزيون نفسه برامجه الليلية بشكل ملحوظ لعدم إغواء الشباب السوريين، والسماح لهم بالاستعداد للامتحانات.

على الصعيد الأيديولوجي، نشك بأن قطاعاً على هذا القدر من الأهمية في استراتيجية التغيير الاجتماعي لا يمكن تركه «أرضاً بوراً» بعد انقلاب ٨ آذار/مارس. بالفعل، خلال المؤتمر القطري الاستثنائي للحزب، تم التشديد، بالنسبة إلى «الثورة»، على ضرورة «إرساء قواعد نظام تعليمي جديد قادرة على تغيير أسلوب التفكير والسلوك لدى المواطن، بحيث يتكيف مع مجتمع قائم على العلم، والصناعة والاشتراكية». ولتحقيق ذلك، تم اقتراح خطة طموحة لتعميم التعليم الابتدائي وإعادة صياغة الكتب المدرسية.

ولكن، أستاذ المدرسة بشكل خاص يركز على اهتمامات النظام الجديد: كونه حجر الزاوية لهذه السياسة، أنيطت به مهمة إنشاء الإنسان الجديد، الذي تخلّص من أمراض الشيخوخة في مجتمعه، وهي القبلية أو الطائفية، ويعتقد بثالوث الحزب (وحدة، حرية، اشتراكية). محتفظاً في الذاكرة بالدور الكبير الذي أداه المدرّس في إرساء البعث، في الزمن الذي ما زال يمثل فيه قوة معارضة، حرصت السلطة على أن لا يفلت المدرّس من سيطرتها ليصبح (داعية) إلى حركة اعتراض افتراضية جديدة للنظام. من هنا هذا الأمر القضائي الذي أطلقه الرئيس أثناء مؤتمرهم الأخير في أيار/مايو ١٩٧٨: «لستم جميعاً في الحزب، إلا أنكم جميعكم بعثيون». من هنا أيضاً هذه القوة الأيديولوجية التي تغمر المدرس، والتي «تحتفل» بها الأمة جمعاء رسمياً، كل سنة في شهر آذار/مارس.

هذه اللوحة المثالية للأمة ـ المدرسة، التي يقودها المدرس الأعلى، وهو حزب البعث، تخبئ أيضاً واقعاً مختلفاً نوعاً ما. على المستوى الأيديولوجي نفسه، الذي من المفترض أن يعكس توجهات المجتمع السياسي، لا شيء يشير إلى أن قرارات مؤتمر العام ١٩٦٥ قد استوعبتها الماكينة الإدارية، وجولة سريعة على المجلة التربوية **المعلم العربي** الصادرة عن وزارة التربية، تظهر، على العكس، ديمومة المفاهيم التقليدية بهذا الشأن، كما أن التوجيهات التي أطلقها الحزب بقيت حبراً على ورق. ولا يدع التلوّن البعثي العام للبرامج والكتب المدرسية أي مجال للتسرع بالحكم على نقل الرسالة الحقيقية في العلاقة بين التلميذ والأستاذ. واقع معترف به بالإجماع بأن الحصص الدراسية الخاصة بالتربية المدنية التي يدرّسها عادة عضو من الحزب، من خارج المؤسسة المدرسية، تمثّل مناسبة جيدة لصخب الطلاب. توظيف الشباب في المؤسسات شبه العسكرية، أيضاً، مثل «طلائع البعث»، التي ضمت ٣٥٦,٠٠٠ تلميذ في عام ١٩٧٧ في معسكرات غير منتظمة، أو «الفتوّة» لإعداد المراهقين الشباب عسكرياً (٦٠,٠٠٠ شاب وشابة في تلك السنة نفسها)، ينبغي عدم المغالاة في تقديره من حيث فعاليته الأيديولوجية. على مستوى المجتمع المدني، الخلية العائلية ما زالت صلبة بما فيه الكفاية لمقاومة اقتحامات الدولة لما تعتبره من اختصاص حراكها.

شائبة أخرى على اللوحة: وضع أستاذ المدرسة المادي والأخلاقي

الصعب يجعل من التجنيد إشكالية. ولسد النقص في المدرسين والقاعات، لجأت الإدارة إلى وسائل مثل إرساء نظام الدوام الجزئي في المؤسسات العامة. بالمناسبة، هذا الوضع حمل على العودة إلى مبدأ التعليم الإلزامي الذي أثار تطبيقه الفعلي بعض الصعوبات، بشكل خاص في الريف، حيث يئست عدة قرى من مجيء مدرسهم. هكذا، يعود هذا التعليم غالباً، وفي أفضل الفرضيات، إلى محو أمية ابتدائي، فالجهد الرئيس مصوب نحو الصف الأول من المرحلة الابتدائية، التي تحاول الإدارة نشره قدر الإمكان. فيما بعد، وبينما يتقدم في المرحلة الابتدائية، يزداد حجم التسرب، حيث يدخل ٣٠ في المئة فقط من التلاميذ في النهاية المرحلة الثانوية.

في مثل تلك الظروف، هل يمكننا اعتبار أن القطاع التعليمي لا يزال يؤدي الدور الذي أداه من دون منازع في الخمسينيات والستينيات، «الرحم» الذي تستطيع القوى الناشطة في المجتمع أن تفضي من خلاله إلى النظام السياسي، أم هو أصلاً هذه الماكينة لإعادة إنتاج التناقضات الاجتماعية التي ترتسم اليوم، في تطبيق تام لنظرية ب. بورديو (P. Bourdieu)؟ لا تعوزنا بالطبع مؤشرات قاطعة لتأكيد الفرضية الثانية، كالعودة بقوة مثلاً هذه السنوات الأخيرة إلى التعليم الحر تحت رعاية الجمعيات الدينية، التي تفضل الطبقةُ الحاكمة الجديدة أن تعهد إليها الاهتمام بأطفالها، ضامنة هكذا أنهم سيستفيدون من تعليم أفضل نوعية بلغتين، وبدوام كامل، وليس في صفوف من ستين تلميذاً[(٣٢)].

* * *

إلا أنه من الصعب إطلاق حكم مسبق على قدرة النظام في تجديد ذاته، بالاعتراف، كما يفعل إلى الآن، من طبقة الفلاحين في المجتمع السوري، أو على العكس «حصره» بحسب المصطلحات المعروفة. هكذا، وكما رأينا، فإن مختلف المؤشرات يمكن أن تشدد على هذه أو تلك من هذه التوجهات. في الواقع، لم ترتسم التوجهات بوضوح بعد، وتتردد النخبة الحاكمة بين «الاستبداد التحديثي»، حيث إن هدفها الأعلى إعادة هيكلة المجتمع حول

(٣٢) مؤشر آخر كاشف: حصة وزارة التربية في الميزانية الوطنية لم تكن ضعيفة بهذا القدر (٧ في المئة خلال السنوات الأخيرة).

دولته، بتجاوز الانعكاسات التكتيكية، وبين «دكتاتورية شرقية»، أي تلك التي تمارسها «الطبقة» الطفيلية التي تستفيد حتى من استنزاف قاعدتها الاقتصادية، طوال مدة استيلائها على جهاز الدولة. في الحالة الأخيرة، قد يكون الأثر في المجتمع مختلفاً جذرياً؛ إذ إن هذه «الطبقة»، وللاستمرار في الحكم، تلعب على التناقضات التقليدية، مع خطر لا يستهان به في انهيار البناء الاجتماعي بأكمله (كسر طائفي مثلاً - على غرار ما حصل في لبنان).

الانطباع الذي تعطيه سورية لمن يكتشفها هو أنها ورشة كبيرة - في ذروة النمو - ترتدي جزءاً من الحقيقة لا نزاع فيه. ومن الأكيد أيضاً أن هذا «التحديث»، الذي التزمت فيه البلاد، عبر مهمة شاقة خلال العقد الأخير، قد حمل أصلاً مفاعيل لا يمكن عكسها في المجتمع بأكمله. لأن هذه الحركة هي فعلياً مطبوعة وتقودها النخبة الحاكمة في إطار عملية تصنيع حقيقية. يمكننا التشكيك منطقياً بذلك، وصيغة «قاعدة اقتصادية» المستخدمة سابقاً ينبغي ردها إلى معناها الصحيح، ذلك أنه، فضلاً عن إرساء جهاز منتج، رأينا أن مقاصد هذا النظام ينبغي البحث عنها أولاً في مبدأ «توزيع الموارد». وهذه تأتي، وبجزء كبير منها، من المساعدة الخارجية[٣٣]، للمملكة العربية السعودية والإمارات العربية في الخليج، التي يحدوها رسمياً الواقع بأن سورية تشكل جزءاً من «بلدان المواجهة» (مع إسرائيل). تشير بعض العقول السيئة في النخبة الفكرية السورية بهذا الصدد إلى أنه إذا كان الجولان يدرّ ٥٠ مليون ليرة سورية على ميزانية الدولة كمعدل سنوي قبل حرب ١٩٦٧، في إطار ضرائب مختلفة وأرباح استثمار، فهو اليوم ذريعة لدخل يفوق مليار دولار سنوياً، للأسباب المذكورة. وأخيراً، يمكننا التساؤل: إذا كانت وظيفة حارس العالم العربي هذه التي تنوي الدولة إناطة البلد بها، التي فضلاً عن أنها تشكل حَجَر العِقد لشرعيتها على المستوى الأيديولوجي الداخلي، فهي لا تمثل لها بكل بساطة على المستوى الاقتصادي أسلوباً للحصول على الريوع النفطية العربية، لتحاول الحد من اختلال التوازنات الأساسية. بالمناسبة، وللرد على الضرورة الملحة، وجّهت

---

(٣٣) بحسب **ليكينوميست آراب** كانت هذه تمثل نصف موازنة ١٩٧٩. انظر:
L'économiste arabe, no. 244 (mars 1979).

الدولة مجدداً اقتصاد البلاد نحو قطاعات، والتي إن لم تشارك في تشكيل بنية تحتية صناعية حقيقية، ولا يوجد أثرٌ حاسمٌ لها في عملية التغيير الاجتماعي، فهي على الأقل ترتبط ارتباطاً فورياً ومباشراً بالصادرات. في الصف الأول لتلك القطاعات، يحظى النفط بكل اهتماماتها، والقرارات الاقتصادية للمؤتمر القطري السادس لحزب البعث (أيار/مايو ١٩٧٥) كانت واضحة جداً حول هذه النقطة. فإلى جانب القطن، يمثل نحو ٧٥ في المئة من الصادرات السورية.

إذاً، بعد طرح المشكلة على هذا النحو، نرى أن هامش المناورة للقادة السوريين ضيق بشكل خطير جداً. فهم محكومون، إن لم يكونوا يميلون نحو سياسة انفتاح اقتصادي للبلاد للاستجابة إلى ممموليهم النفطيين، ولا يمكنهم الذهاب إلى أقصى حد في السياسة التحررية، لأنها تؤدي حتماً إلى «فك ارتباط» الدولة عن المجتمع، أي إلى قلب السياسة بأكملها، التي تم إرساؤها منذ خمسة عشر عاماً، وتتضمن نهاية حل مشكلة الشرق الأدنى (وتجربة السادات في مصر قدمت الدليل)، إذاً، من المنطق إعادة النظر في الوظيفة السياسية والعسكرية العربية للدولة السورية، وفي الريوع التي تستحقها بهذا الصدد. من هنا، مماطلات السياسة السورية التي تتكيف في النهاية جيداً مع الوضع الحالي «لا حرب ولا سلم»، هي حتى لا يترتب عليها مراجعات تمزّق تنظيم النظام الاجتماعي.

القسم الرابع

التكوين المديني للسياسة

الفصل الثاني عشر

المدينة العربية الشرقية(*)

إذا ما طبّقنا على الشرق العربي رؤى إلياس كانيتّي، الذي أبرَزَ المبادئ المؤسِّسة لمختلف الأمم الأوروبية في كتابه الرائع **الجماهير والسلطة** *(Masse et Puissance)*[(١)]، لوجدنا من دون أي شك مفاهيم النهر والجبل والقبيلة في أصل «خصوصية» شخصية الإنسان المصري أو اللبناني أو العراقي. أما فيما يتعلق «ببلاد الشام»، أي سورية «الطبيعية»، فنحن نميل إلى القول إن ما يشكل خصوصية هذه البلاد هو «المدينة» بقدر ما كان للنسيج المدينيّ من وزن في نشوء الحضارة في هذه المنطقة. إنه وزنٌ من ناحية الكثافة السكانية، إذ يذكر باير (Baer) في بداية القرن التاسع عشر أن نسبة الكثافة السكانية هنا كانت أعلى بمرتين منها في مصر، بمعنى آخر عندما كانت سورية لا تزال أرضاً عذراء لم تطرأ عليها بعد كل تلك التبدلات التي سبَّبها دخول المنطقة بأكملها في الحركة الاقتصادية للغرب[(٢)]. ووزنٌ أيضاً في الجدلية الاجتماعية، فسواء تكلّمنا عن الأرستقراطية المدينية أو «ثأر الأرياف»، فنحن نجد دائماً، بطريقة أو بأخرى، مسألةَ المدينة في مركز عملية التنشئة السياسية في سورية المعاصرة.

مع ذلك، نحن نعترف أنه ليس كافياً أن ننطلق من بُنيةٍ مكانيةٍ، وهي ذات أشكال «متمايزة» بشكل كبير، للوصول إلى بناءِ إشكاليةٍ عامة حول النظام الاجتماعي، وبوسعنا - بالطبع - أن نضع مفهوم الجماعة

(*) نشر أول مرة، في: *Esprit*, no. 111 (février 1986).

(١) Elias Canetti, *Masse et Puissance*, traduit de l'allemand par Robert Rovini (Paris: Gallimard, 1966), p. 179 sqq.

(٢) *Politiques urbaines dans le monde arabe: Table ronde CNRS, Lyon, 1982* (Lyon: Maison de l'Orient, 1985).

(communauté) في مركز نموذج شرحنا للواقع السوري. ومن هنا تأتي فكرة الجبل ـ وهو مكان جَماعيٌّ بامتياز ـ عندما يتعلق الأمر بلبنان، الذي هو، من ناحية أخرى، جزء لا يتجزأ من المجموع السوري كما عرّفناه آنفاً.

ولكن، في المحصلة، أليس هنا السؤال الجوهري الذي تطرحه بشكل غير مباشر العلومُ الاجتماعية المدينية، ألا وهو «قيمة» موضوع بحث هذه العلوم (المدينة) التي إما أن تُؤخذ كوحدة مكانية واجتماعية معينة (راجع مدرسة شيكاغو)[٣] أو، على العكس، كنقطة ضمن إشكالية أعمّ حول التنظيم الاجتماعي؟ نحن هنا أمام نظريتين متعاكستين جذرياً في تحليل المدينة العربية الإسلامية؛ فأولاً لدينا فرضية جاك فولريس (Jacques Weuleresse) حول المدينة العربية (الشرقية) ككيانٍ مستقل، ثم لدينا رؤية إيرا لابيدوس (Ira Lapidus) لمدينةٍ «يخترقها» المجتمعُ الكليُّ بتياراته الطائفية والقَبَلية والاقتصادية... ومن ثَمَّ لا يمكن للمدينة ككتلة أن تكون موضوعاً خاصاً للبحث. لا بد لنا، من دون الدخول في النقاش النظري حول «المدينة العربية»، من اعتماد هذين الموقفين المتضادين كمعالم لفهم أعمق لمسألة المدينة في المشرق وليس فقط «كتجمع سكاني» نفهمه من وجهة نظر مخطَّطِها العام الذي «نقيسه» بالذراع والكيلومتر كما يُقاس الرصيف.

يتألف النموذجُ المثاليُّ للمدينة العربية الشرقية حسبما يراها فولريس، على المستوى الطائفي، من تجمّع سكانيٍّ مدينيٍّ سُنِّيٍّ في أغلبيته الساحقة مع أقلية مسيحية أرثوذكسية (روم)، وهما ديانتان مدينيتان منذ الأزل. وفي هذا المعنى، يبقى هذا النموذج مرتبطاً بشكل واسع ـ وفي آن معاً ـ بالإطار الجغرافي والتاريخي الذي تطور عنه، وهو نموذج مدن مثل أنطاكية أو اللاذقية بين الحربين العالميتين. وفيما يتعلق بـ «غَيْرِيَّة» المدينة بالنسبة إلى بيئتها، هل هناك برهان أكبر من مثال اللاذقية عاصمة دولة العَلَويين خلال الانتداب الفرنسي التي لم يكن يقطنها آنذاك سوى بعض الأفراد المتفرقين من تلك الطائفة؟ ومع ذلك، لا بد من الاعتراف اليوم أن ذلك النموذج المثاليّ للمدينة لم يقاوِم كثيراً اختبار تنمية المجتمعات في الشرق العربي.

---

(٣) انظر:

L'Ecole de Chicago: Naissance de l'écologie urbaine, présentation d'Yves Grafmeyer Isaac Joseph (Paris: Editions du Champ Urbain, 1979).

ولا بد من الإشارة هنا إلى أمر مهم: سواء أكانت تلك التنمية «طبيعية»، بمعنى أنها كانت مرتبطةً بالاقتصاد العالمي للسوق، أو كان مخططاً لها بصرامة في ظل قيادة «الدولة المعاصرة والحديثة»، فقد طالت في المقام الأول العواصم ـ ولنأخذ بيروت ودمشق كمِثالين ـ التي عرفت من ثَمَّ أكبر التحولات بالمقارنة مع النموذج المثاليّ للمدينة العربية مثلما عرَّفناه للتو في تشكيلته الطائفية. لقد «استولى» المجتمعُ الكليُّ على المدينة نوعاً ما، فتوقفت هذه الأخيرة عن التصرف كَكيان. وبعد أن كانت هي المُمَثِّل على مسرح التاريخ، أصبحت هي نفسها مسرحاً يستخدمه ممثلون اجتماعيون آخرون ليست لديهم ميزة المدينية، كالطوائف الدينية والطبقات الاجتماعية والمجتمع البيروقراطي. بوسعنا القول إنه تطورٌ يسير في منحى رؤيةِ لابيدوس للأمور، وأفضل مثال عليه من دون شك هو مدينة بيروت المُقسَّمة إلى «شرقيّة» مسيحية و«غربيّة» مسلمة، والتي تكلمت عنها وسائل الإعلام العالمية كثيراً كما لو أنها تريد تبسيطَ حالةٍ هي على العكس أكثر تعقيداً لتَعَدُّدِ الممثلين فيها. وفي هذه الحالة بالذات، لا يتحرك هؤلاء على ساحة الواقع الاجتماعيّ «اللبنانيّ» فقط ـ وهو واقعٌ وفير ولا يمكن أن يَنضب في ظلِّ هذا النظام المزدوج ـ بل يجسِّدون تناقضات سياسية يجب قراءتها على المستوى العربي والإقليمي.

ومن وجهة النظر هذه، فإن أول فضل لهذه الندوة أنها كان بإمكانها قياس الاختلاف الكبير في الوضع بين المغرب العربي والمشرق العربي. يتملكنا شعور من متابعتنا لمختلف المحاضرات التي قُدِّمت بوجود شِبه استقلال **للحقل المدينيّ** في المغرب العربي، وهو ما بوسعه أن يُفسِّر من ناحية أخرى سيطرةَ نوع من الخطابات الذي يستخدم مفردات خاصة بالمخططات التنظيمية وبالسياسة المدينية في تلك المحاضرات نفسها. أما في المشرق، وعلى العكس، فالمدينة «مُختَرَقة» من قِبل تيارات المجتمع، ولكنها مُختَرَقة أكثر من قِبل التاريخية؛ إذ لا تزال ذكرى مأساة مجزرة حماة التي ارتُكبت في شباط/فبراير من العام الجاري وذكرى مأساة المذابح في المخيمات الفلسطينية في صبرا وشاتيلا التي ارتُكبت في شهر أيلول/سبتمبر الماضي حاضرتين خلال انعقاد هذه الندوة في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٢، لإقناعنا بذلك. فهل سنتحدث عن «سياسة مدينية» في حماة؟ أم عن «تهيئة

للمكان» في مخيم اللاجئين؟ ولِمَ لا في النهاية؟ إنما يُخشى إنْ قمنا بهذه اللعبة أن نُهمل الجانب الأهم في الموضوع.

عاصمةٌ أخرى ومثال آخر لمدينة لم تعد «تعمل» مثلما كانت؛ إنها دمشق التي لم تشترك أبداً في حركة الاحتجاج الواسعة التي هزّت بقوةٍ قواعدَ النظام السوري أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات؛ فخلال المظاهرات العنيفة التي جرت يوم ٨ آذار/مارس ١٩٨٠ في معظم المدن، صابغةً بطريقة مميزة جداً العيدَ السابع عشر للثورة، كانت الحياة في العاصمة شبه طبيعية وبالكاد تأثرت بالإضراب الذي دعا إليه منظمو الحركة على مستوى البلاد. فإن لم نكن نسعى فقط إلى شفاء غليلنا بما يقوله الحلبيون في تفسير هذا «الجُبن» و«بلادة» خصومهم القدماء و«عقليتهم الحسابية»، علينا القول إنَّ مردَّ ذلك أولاً إلى الاختلاف التكويني بين العاصمة وباقي المدن السورية الكبيرة، وبخاصة حلب. وهو اختلاف يعيدنا، تحديداً، إلى المَعلَميْن اللذيْن اقترحناهما سابقاً.

إذاً، وعلى العكس من العواصم التي تخضع في المشرق بالأحرى لنموذج لابيدوس، تبقى المدن المتوسطة (أو الوسيطة intermédiaires) والعواصم الإقليمية أقرب إلى نموذج فولريس، إنْ كان ذلك من حيث تكوينها الطائفي أو من حيث استطاعتها أن تُحدِّد نفسها كلاعب على الساحة التاريخية للأحداث. وعليه، وكي نعود إلى سورية، فإننا نتساءل إن كانت حركة المعارضة للنظام مدينيةً بشكل أساس، ليس فقط بمعنى أن المدينة هي منشأ تلك الحركة وإنما لأنها كانت تجسد مقاومة النخبة المدينية «المعاصرة» بما تضمُّه من نقابات مهنية للأطباء والمحامين والمهندسين، أم كانت «تقليديةً» بما ضَمَّته من تجار ومنظمات إسلامية في مواجهة الدولة.

ولا بد لنا من شرح هذا المفهوم الآن. قبل «صدمة» المعاصرة في القرن التاسع عشر، لم تكن مدنٌ مثل حلب في سورية أو طرابلس في لبنان محتاجةً - من حيث تطورها الاقتصادي والثقافي - إلى أن تحسد دمشقَ أو بيروت اللتين كانتا على وشك أن تصبحا، بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى، عاصمتَي الدولتين «الوطنيتيْن» الجديدتيْن. لقد كان في تقسيم الإمبراطورية العثمانية وبَلْقَنة المشرق العربي إلى دويلات تحت وصاية غربية

ضربةً قاضيةً لازدهار تلك المدن وإشعاعها، إذ وجدت نفسها بين عشية وضحاها محبوسةً في إطارٍ ضيقٍ من التطور الأدنى مرتبةً، وخاضعةً، بعد أن كانت حاضرةً تجاريةً وثقافيةً على مستوى المنطقة بأكملها. وفيما يتعلق بحلب بالذات يمكننا القول إن انحطاطها لم يبدأ إلا بعد استلام حزب البعث السلطة يوم ٨ آذار/مارس من سنة ١٩٦٣ الذي جعل من دمشق العاصمة المركزية والإدارية والعسكرية للدولة.

من هذا المنطلق تصبح لدينا العناصر اللازمة كافة لفهم الأيديولوجية التي أنتجتها هذه المدن المتوسطة (أو الوسيطة)، وبوسعنا القول أيضاً المدينة «لأجل نفسها» أي الواعية لنفسها، وآلية «عملها». أولاً، يمكن أن نفسّر استقرارها الطائفي بأنها كانت «محمية» جزئياً من الحداثة بستارة العواصم. ونشير هنا إلى أن الطائفة المسيحية في حلب قد شهدت خلال ازدهار المدينة في فترة الخمسينيات توسعاً كبيراً حتى وصل تعدادها إلى نصف سكان المدينة تقريباً، لكن هذه النسبة انخفضت مع تثبيت حكم البعث وأوائل عمليات التأميم. وهناك عنصر آخر ومكوّن جوهري لأيديولوجية هذه المدن المتوسطة (أو الوسيطة)، ألا هو فكرة مناهضة الدولة (anti-étatisme)، ويمكن تمييزه بخاصة في حالة طرابلس، الأمر الذي ما كان ليفاجئنا نظراً إلى ما مثَّله مجيءُ الدولة الوطنية بالنسبة إلى هذه المدينة. تماماً مثلما يبدو من المنطقي جداً أن تدعم هذه المدنُ اليوم رفضَها للدولة «المحدِّثة» بالرجوع إلى نموذجٍ إسلاميٍّ مثاليٍّ كان آخر تطبيق له ـ تحديداً ـ إبَّان الخلافة العثمانية.

وإنْ كانت هذه المدن نفسها قد اهتزت بين الخمسينيات والستينيات على وَقْعِ الموجةِ الناصريةِ، فربما علينا أن نبحث عن جوهر الموضوع في نفيِ الدَولةِ القائمةِ، وهو الأمر المشترك عند الأيديولوجيتين. وفي المحصلة، الدولةُ في ضمير المدينة المتوسطة (أو الوسيطة) هي العاصمةُ بالتأكيد؛ ليس فقط كمدينة منافسة منذ القِدم وقد مَيَّزَتها أحداثُ التاريخ المعاصر، ولكن أيضاً كمدينة تقطنها أقليات طائفية ليست مدينية بالأصل: الشيعةُ في بيروت والموارنة في لبنان والعَلَويون في سورية الذين نزلوا من جبالهم ليشاركوا بهمّةٍ في «مؤامرة» التحديث بحسب تحليل الخطاب الإسلامي المتطرف. إنها رؤية فولريس ضد رؤية لابيدوس. هي المدينة إذاً، ضدّ ما ليس أو ما لم

يعد المدينة. وهي مقابَلةٌ أخذت كامل معناها في سورية خلال آخر أزمة مرَّ بها النظام الحاكم، مع شيء من الصبغة الخلدونية التي كانت تحيلنا إلى منظومة الأفكار المبنية على أساس التقسيم: حضارة/بادية. وفي حالة لبنان المفارقة أقل ظهوراً، إذ بوسع الموارنة أن يعتزوا ـ في كل الأحوال ـ بجذور مدينية أكثر صلابة، وإنْ أعلنوا عن اعتزازهم ذاك حصرياً داخل الأوساط المتطرفة في طرابلس.

هل بوسعنا القول إن المدينة المتوسطة (أو الوسيطة) في المشرق هي مكان الإنتاج المفضَّل للحركة الاجتماعية؟ نعم، بكل تأكيد، إنْ أردنا أن نرى وراءَ الحركات التي تَموجُ فيها ردةَ فعلٍ دفاعيةٍ لمجتمع مدينيٍّ ملاحق حتى آخر أركانه فإن أخذنا مثالاً على ذلك الحراك الشعبي في مدن شمال سورية خلال هذه السنوات الأخيرة ومدينة طرابلس في شمال لبنان، لشعرنا أن للحركات المدينية في تلك المدن «رائحة المجتمع»، وهو شيء يصعب الإحساس به في مدينة مثل بيروت حيث نادراً ما تتجاوز الحركة المدينية المستوى البدائي «للعصابة» التي لم تتطور سوى في المجال السياسيّ. ولكن، وبعد أن وضعنا إطارَ التحليل بهذا الشكل، نقول إنه ليس من الصعب علينا أن ندمّره بأيدينا بالرجوع إلى أمثلة مضادة، مثلما تمرَّنّا في المدارس. وعليه، فواقع بعض المدن المتوسطة (أو الوسيطة) ليس بذلك الجمال الذي نعتقده، كما أنها لا تتمتع بتلك الوحدة التي أردنا الإصرار عليها، بل هي نفسها مسارح لمواجهات طائفية عنيفة بتميز، كما حدث في اللاذقية في أيلول/سبتمبر ١٩٧٩، بين حي الصليبة السنِّي وأحياء الرمل ودَمسرخو العَلَوية؛ ولا سيما في طرابلس بشكل متفرق منذ صيف ١٩٨١ بين باب التَبّانة معقل السنِّية المسلحة ومرتفعات بَعل مُحسن التي تقطنها أقليات عَلَوية نزحت إليها حديثاً من سورية (منذ نحو نصف القرن) ومن لبنان من منطقة شمال عكار (منذ بضعة عقود).

فيما يتعلق باللاذقية، وكذلك بعدد لا بأس به من المدن السورية التي تشعر اليوم أنها مهددة، ليس من الصعب الرد على هذا الاعتراض إنْ سلَّمنا أن الحركة السياسية للدولة لا تتوقف عند أحياء العاصمة. فلأجل أن تتمكن الدولة من تدعيم سيطرتها على كامل الأراضي عليها أن تَكْسِر مقاومةَ المدن؛ وأفضل طريقة لذلك هي بتغيير بُنيتها الطائفية بتوطين أقلية ـ عَلَوية

بالأخص ـ «بكل هدوء» مثلما هي الحال في حمص مثلاً، أو «بشكل قهريّ» مثلما هو الحال في حماة حيث جرى الحديث عن تخطيطٍ مدينيٍّ «انتقائيٍّ» إثر تدمير بعض الأحياء أثناء اجتياح المدينة ونهبها في شباط/فبراير ١٩٨٢.

على الرغم من ذلك، من المستبعد أن تستمر قيمة فرضية فولريس طويلاً، على الأقل في سورية؛ فالاستيطان العَلَوي في اللاذقية أقدم بما أنه يعود إلى فترة الانتداب الفرنسي، فالمدينة كانت «عاصمةً» بمعنى ما منذئذ، لقد كانت عاصمة ويمكن أن تصبح عاصمة من جديد.

أما بالنسبة إلى طرابلس، فأهلها يرون أن المواجهات الطائفية التي عاشتها المدينة خلال السنوات الأخيرة وضعٌ شاذٌّ بكل ما في الكلمة من معنى مقارنةً مع الصورة التقليدية للمدينة كما ينقله الوعي الجماعي. (في بيروت، يُدين المجتمع المدني المواجهات باسم التبعية المشتركة للدولة الوطنية اللبنانية وليس للمدينة). والواقع أن طرابلس تعيش منذ بداية الصراع اللبناني حالةً خاصةً جداً، مع غياب عامِل مهم هو الدولة اللبنانية (بيروت) ودخول لاعب خارجي إلى المضمار هو سورية. من وجهة النظر هذه تعيش حاضرة الشمال اللبناني حالةً «بيروتيةً» بكل معنى الكلمة، اللاعبون الأساسيون فيها ليسوا لبنانيين حتى ـ وفي حالتنا هنا هم سورية والمقاومة الفلسطينية ـ ولكنهم يلعبون لعبَتَهم السياسية والعسكرية الخاصة بهم بالوكالة، أي: عَلَويو طرابلس ضد الحركة الإسلامية بالوساطة. ووضعُ الطرابلسيين اليوم على هذه الساحة، وهم أول المعنيين، وضعٌ دقيقٌ جداً؛ إنهم ممزقون بين خشيتهم التقليدية من الدولة ومشروعها المُعلَن في بَسْطِ سيادتها على كامل الأراضي اللبنانية، وبين رفضهم القاطع للوجود السوري. من هنا جاء ميل بعض الجماعات السنّية المسلحة إلى وَهْمِ إقامة «جمهورية إسلامية» على مستوى المدينة ـ الدولة.

نشير، في النهاية، إلى تناقض آخر بين الإسلام تحديداً، وهو ضمير المدينة «الواعية لنفسها» مثلما رأيناه؛ وبين الإسلام كنظام شمولي يرفض مبدئياً أية وساطة بين الإنسان وخالقه. إنه تناقض حقيقي ولكنه ليس الوحيد بين الإسلام الأيديولوجي والإسلام الشعبيّ، وفي حالتنا هنا بين إسلام الشيخ سعيد شعبان، مُنَظِّر الحركة الإسلامية في طرابلس، وإسلام الشيخ خليل عكاوي زعيم حي باب التبانة الشعبي الذي يضع كرامة طرابلس فوق كل اعتبار.

الفصل الثالث عشر

حي باب التَّبَّانَة في طرابلس (لبنان) دراسةُ عَصبية مَدينية(*)

النص الآتي هو ثمرة عمل ميداني متقطع في حي باب التبَّانة الشعبي في طرابلس، بدأ في صيف سنة ١٩٨١. لم تتح لنا الظروف أبداً فرصة القيام بعمل توثيقي دقيق في هذا الحي، وفي مقدمتها المواجهات الطائفية التي تهزّ المدينة الكبيرة في شمال لبنان، وبخاصة منذ صيف ١٩٨١ هذا. هذه الدراسة إذاً هي «دراسة اجتماعية ساخنة»، تم تنفيذها في أغلب الأوقات في ظروف صعبة ولكنها مُبشِّرة للغاية، وكان الهدف الأساس لها اقتراح بعض الطُّرق للتحليل وتسجيلات حدسية يمكن التحقق منها بعمل أكثر عمقاً لاحقاً.

هل نكون قد ابتعدنا كثيراً عن تقاليد مناهج البحث إن بدأنا هذه الدراسة بالسؤال الذي لا مناص منه حول وجود المدينة «العربية» أو «الإسلامية» أو «الشرقية»، سواء أتَمَّ التحقق من ذلك أم لم يتم؟ وإنّ في الإشارة إلى المفهوم الجوهري لعلم الاجتماع عند ابن خلدون، الوارد في عنوان هذا الفصل، توضيحٌ جيد لمستوى التحليل الذي تعمّدنا أن نختاره: «العصبية»(**)، وبالعموم «الجماعة» نفسها. وبحسب ابن خلدون، فإن هذه الجماعة واللُّحْمَة الحاصِلَة بينها من النَّسَب أو غيره «أمرٌ وَهميٌّ» وليس له أي أساس واقعي: «لا حقيقة له»(١). كما بوسعنا أن نضيف عنواناً فرعياً للفصل

(*) نشر أول مرة، في:

Mouvements communautaires et Espaces urbains au Machreq (Beyrouth: Centre d'Etudes et de Recherches sur le Moyen-Orient Contemporain (CERMOC), 1985).

(**) التي يترجمها المستشرق دي سلين «esprit de corps»، وروزنتال «group feeling» أي «روح الجماعة».

(١) يقول ابن خلدون: «... بمعنى أن النَّسب إنما فائدته هذا الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة والنُّعْرة، وما فوق ذلك مستغنى عنه إذ النسب أمر وهمي لا حقيقة له ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام». انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ط ٢ (القاهرة: دار نهضة مصر، [د. ت.])، ص٤٨٤.

فنكتب: «المدينة في الضّمير». ولكن إن كانت الأمور على هذا المستوى، أي مستوى التمثيل الأسطوري والأيديولوجي والمثالي[(٢)] للفضاءِ المدينيِّ، تبدو وكأنها «تجري بصورة طبيعية» بما أن تحقيق الفرد لِذاتِهِ بالارتباط «بحَيِّهِ» و«بمدينتِهِ» قويٌّ بشكل خاص في حالة طرابلس، فسندرك أن من غير المعقول تجنّب هذا السؤال الاستهلالي.

من دون الدخول في النقاش المتناقض حول المدينة الإسلامية، أي بين الرؤية المتطرفة للسيد جاك فولريس لها ككتلةٍ مُستقلةٍ وفي مواجهتها رؤية السيد إيرا لابيدوس[(٣)] عن المدينة «المُختَرَقة» من قِبل مختلف تيارات المجتمع الشموليّ أو الكليّ فهو بالتالي يُنكر المدينة كموضوع للبحث؛ نشير فقط إلى أن ذلك النقاش هو نوعاً ما الصياغة «الاستشراقية» للسؤال الجوهري المطروح على العلوم الاجتماعية المدينية بشكل عام، ألا هو: كيف تطرحُ موضوعَها النظريَّ، أي «المدينة»، وما مدى شرعية هذا الطرح؟ هل علينا حقاً أن نختار بين المدينة كوحدة فضائية واجتماعية معينة في الخط المستقيم لمدرسة شيكاغو، أم - على العكس - المدينة كظاهرة مندمجة في إشكاليةٍ أعمّ حول التنظيم الاجتماعي؟ لقد تم استغلال هذا التَّشْيِيء لِلمَدِينيِّ الوارد في الاقتراح الأول بشكل موسَّع من قِبل عِلم اجتماع التحديث، انطلاقاً من النصِّ المؤسِّس للويس ويرث (Louis Wirth) حول **الظاهرة المدينية كنمط معيشي** *(Le Phénomène urbain comme mode de vie)* (١٩٣٨)،

---

(٢) هذه تمايزات من اقتراح لوفيفر. انظر:

Henri Lefebvre, *La Révolution urbaine,* collcction idées; no. 216 (Paris: Gallimard, 1970), p. 139 sqq.

(٣) حتى لا تنحصر دراستنا بهذين الاسمين، كممثلَيْن عن المواقف القصوى حول المسألة؛ انظر حول هذا الموضوع:

Michel Seurat, "La Ville arabe orientale entre J. Weulersse et I. Lapidus," dans: *Politiques urbaines dans le monde arabe: Maghreb, Moyen-Orient, péninsule arabique* (Lyon: Maison de l'Orient, Études sur le monde arabe, 1984).

(وفي هذا الكتاب، الفصل الثاني عشر). انظر أيضاً:

Dale F. Eickelman, "Is There an Islamic City?: The Making of a Quarter in a Moroccan Town," *International Journal of Middle East Studies,* vol. 5, no. 3 (June 1974), pp. 274-294.

انظر أيضاً البيبليوغرافيا حول هذا النقاش التي أوردها:

Leon Carl Brown, ed., *From Madina to Metropolis-Heritage and Change in the Near Eastern City* (Princeton, NJ: Darwin Press, 1973), pp. 68-69.

وهو نمطٌ يتميز «باستبدال الاحتكاكات البدائية باحتكاكات ثانوية، وبإضعاف علاقات القُربى وانحراف المعنى الاجتماعي للعائلة، وتلاشي الجوار وتآكل القواعد التقليدية للتعاضد الاجتماعي»[٤]. وفيما يتعلق بحالة طرابلس التي تعنينا، استطاع السيد غوليك، مؤلف الكتاب الوحيد الذي كُتب باللغة الأوروبية حول عاصمة لبنان الشمالية في مجال العلوم الاجتماعية، أن يسجّل في الستينيات، بينما كان النموذج النظري يعيش سنواته الأخيرة، تراجعاً في التبعيات الطائفية وتطوراً متلازماً للانشقاقات «الثانوية» على أساس المصلحة، إنْ لم يكن على أساس الطبقة[٥]. ثم قام كل من بلاك (G.H. Blake) ولوليس (R.I. Lawless) بتحليل الموضوع وبسطِهِ على مستوى المنطقة بأكملها في كتابهما المرجِعي **تحولات المدينة الشرق أوسطية** *(The Changing Middle Eastern City)*[٦] الذي صدر سنة ١٩٨٠، أي حين «كان الموضوع منتهياً». إذ لا بدّ من الاعتراف أنَّ التاريخ قد أثبت فشلَ وجهة النظر الثقافَوية[*] هذه حول التطور الطبيعي وغير المتمايز نحو العَامِّ (universel)، وإنْ كان هناك أناس يصفون هذا التطور بالإيجابي وآخرون يرون أنه سلبي، لكن المعضلة ليست هنا؛ إذ تستند وجهة النظر هذه إلى السلطة التي قعَّدها نَصُّ السيد آرنولد توينبي (Toynbee)، وقامت بالدمج بين «التمدين» و«التغريب» بشكل أسرع من اللازم[٧]، ولا أحد يشك اليوم في أن ظاهرة الشيخ سعيد شعبان، زعيم الحركة الإسلامية في طرابلس، يجب أن تُفهم كرفض لذلك الدمج. فهذا الإنسان ليس من أنصار العودة إلى الفِطرة في مواجهة «بابِل» مثلما فعل جان جاك روسو، عِلماً أن بابل رمز للانحطاط

---

(٤) انظر:

L'Ecole de Chicago: Naissance de l'écologie urbaine, présentation d'Yves Grafmeyer Isaac Joseph (Paris: Editions du Champ Urbain, 1979).

(٥) John Gulick, *Tripoli-A Modern Arab City,* Harvard Middle Eastern Studies (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967), pp. 66-67 and 137-139.

(٦) G. H. Blake and R. I. Lawless, *The Changing Middle Eastern City* (London: Croom Helm, 1980), chap: "“Quarters” and Ethnicity," par T. H. Greenshields, pp. 120-140.

(*) [الثقافوية: مصطلح متعلق بالمذهب الثقافي (Culturalisme)، وهو مذهب في علم الاجتماع يدرس تأثيرَ الظواهر الثقافية في المجتمع والفرد].

(٧) انظر:

Castells Manuel, *La Question urbaine,* 2ème éd. (Paris: François Maspéro, 1980), esp. chap.: "Le Mythe de la culture urbaine", p. 104 sqq.

والفساد المديني أو ما نُطلق عليه بالمختصر المفيد «الحضارة»، بل لديه - بكل بساطة - تصوّر آخر لأُسطورية المدينة.

أما بالنسبة إلى الاقتراح المعاكس، الذي لا يريد أن يأخذ بالاعتبار سوى «الممارسة المدينية» لمختلف المجموعات الاجتماعية: العائلة والقبيلة والطوائف والأعراق... إلخ، بل والطبقات الاجتماعية، فيُخشى ألا يوصلنا إلى جوهر الموضوع. يوضِّح السيد كاستلس، في كتابه **القضية الحضرية** *(La Question urbaine)*[(٨)]، كيف أننا مع السيد ماكس فيبر «ننزلق نحو تعريفٍ ثقافيٍّ بَحتٍّ للمدينيّ، بعيداً عن كل تحديدٍ مكانيّ». والنقد بطبيعة الحال وثيق الصلة بالموضوع. مع ذلك، نحن نعتقد أن الخطر مصدره بالأحرى الرؤية المعيارية للمدينة في المشرق، أي عندما ننظر إليها كتجمع سكانيّ عبر مخططه العمراني العام ومقاسةً بالذراع والمتر. ولا ضَررَ من إضافة شيء من «الثقافة»، ولا سيما في بلاد الشام، حيث مسائل الهوية تُحلُّ والسلاحُ مرفوعٌ في أغلب الأحيان، وتَشغَلُ - في الأغلب - مكانةً كبيرة في الجَدلية الاجتماعية. من ناحية أخرى، نحن نعرف الوزن النوعيّ للأشياء المدينية في بناء هذه المساحة الحضارية، ونقصد بذلك سورية «الجغرافية»[(٩)]. من المؤكّد أننا سنجد الإسلام في مركز هذه «الثقافة المدينية» في المشرق، إنما من دون أن يتضمن الأولُ الثانيةَ ويُغرقها بشكل تام. وهذا تحديداً ما أشار إليه جاك بيرك في بحثه المُعنوَن **المدينة المهيمنة** *(La Cité éminente)*[(١٠)]. ففي مصر حتى التجمع السكاني الذي يَعُدُّ ٥٠,٠٠٠ نسمة يبقى قريةً، بينما نجد أن «بلدات بائسة (سنة ١٩٥٨) مثل نابلس في فلسطين أو زَحلة في لبنان تتمتع بروح مدينية قوية».

---

(٨) المصدر نفسه، ص١١١.

(٩) سجّل السيد باير (G. Baer)، في بداية القرن التاسع عشر، في سورية عندما كانت عذراء، بمعنى آخر لم تمسها بعدُ كل تلك التغيرات والتحولات التي تسبب بها دخول المنطقة بأكملها في الحركة الاقتصادية للغرب، نسبة عمرانية أكبر بمرتين مما كانت عليها في مصر. انظر:

Gabriel Baer, "Village and City in Egypt and Syria, 1610-1914," in: Avraham L. Udovitch, ed., *Islamic Middle East, 700-1900: Studies in Economic and Social History,* Princeton Studies on the Near East (Princeton, NJ: Darwin Press, 1981), p. 628.

(١٠) Jacques Berque, "La Cité éminente," dans: Jacques Berque, *Les Villes* (Paris: École pratique des hautes études, 1958), p. 53.

حاولنا في مقالة سابقة[11] أن نجمع بين فرضيتي فولريس ولابيدوس حول المدينة، بأن تناولناهما ليس كاقتراحين متناقضين بل كـ «مَعْلَمَيْن» على شبكة تحليل وتصنيف الظاهرة المدينية في المشرق. وعليه، فالنمط المثاليّ للمدينة العربية كما يراه الأول، وهو مراقبٌ دقيق للمجتمع السوري خلال عصر الانتداب، عبارة عن مجموعة سكانية مدينية متجانسة طائفياً إلى حد بعيد، أي مسلمون سُنَّة نحو ٨٠ في المئة مع أقلية مسيحية (روم) أورثوذكس وملكانية مدينيةٍ هي أيضاً أباً عن جدّ ويربطها بالإسلام السُّنِّي تاريخٌ طويل من التعايش. بهذا الشرط اللازم يمكننا أن نتخيل أن بوسع المدينة أن «تعمل» كما هي، أي كممثل تاريخي. وقد كان هذا الشرط مستوفًى نسبياً في الثلاثينيات. أما فيما يتعلق بـ «غَيْرِيَّة» المدينة مقارنةً مع بيئتها الاجتماعية، فأيُّ برهان أفضل من مثال مدينة اللاذقية التي درسها بخاصة السيد فولريس، والتي كانت عاصمةً للعَلَويين من سنة ١٩٣٢ حتى ١٩٣٦ ولم يكن يقطنها سوى بعض الأعيان المنعزلين من تلك الطائفة؟ ولكن اليوم، كيف سنصدق أن ذلك النموذج المثالي للمدينة قد تجاوز بنجاح اختبار تنمية المجتمعات في المشرق العربي؟ وسواء أكانت تلك التنمية «طبيعية»، أي أنها حدثت ـ مثلما هي الحال في لبنان ـ بالارتباط مع اقتصاد السوق العالمي، أم تمَّ التخطيط لها بدقة شديدة مثلما هي الحال في سورية تحت سلطة «الدولة الحديثة». فقد قام المجتمعُ الكليُّ «باستثمار» المدينة نوعاً ما في تطبيقٍ مثاليٍّ لنظرية لابيدوس؛ فلم تعد المدينة من ثَمَّ تتصرف كَكُتلة. وبعد أن كانت مُمثِّلاً على الساحة التاريخية، أصبحت هي نفسها مسرحاً استقرّ عليه ممثلون اجتماعيون آخرون لا يتمتعون بصفة المدينية: كالطوائف الدينية (في بيروت)، والمجتمع البيروقراطي (في دمشق)، والطبقات الاجتماعية. . . إلخ.

ومع ذلك، فأول شيء مَسَّه هذا التطورُ الحتمي كان عواصم «الدول» التي نشأت بعد تقسيم الإمبراطورية العثمانية على يد الغرب. في المقابل، فإنّ مدناً مثل طرابلس في لبنان أو حلب في سورية، مما لم تَكُنْ تُكِنُّ قبل «صدمة» الحداثة في القرن التاسع عشر أي ضغينة أو حسد لبيروت أو دمشق

---

(١١) Seurat, "La Ville arabe orientale entre J. Weulersse et I. Lapidus".
وفي هذا الكتاب، الفصل الثاني عشر.

لا من جهة تطورهما الاقتصادي والثقافي ولا من جهة إشعاعهما الإقليمي، وجدت نفسَها بين عشية وضحاها بُعَيدَ الحرب العالمية الأولى محصورةً في إطار ضيق من التطور الأدنى مرتبةً والخاضع للغير[١٢]. يذكر أنطوان عبد النور في كتابه حول **التاريخ المديني لسورية العثمانية** أن طرابلس كانت من القرن الخامس عشر حتى السادس عشر الميناء الأول للساحل السوري، وأنه في نهاية القرن الثامن عشر «لم يكن لبيروت أي وزن أمام طرابلس وصيدا»[١٣]. من ناحية أخرى، يوضح السيد شوفالييه في أطروحته حول **المجتمع في جبل لبنان** كيف راهن الغرب بنفاذ بصيرة على بيروت في القرن التاسع عشر، تلك المدينة الواقعة عند المنفذ الساحليّ للبنان المسيحيّ - وليس هذا بالأمر المفاجئ - على حساب موانئ الشرق الأخرى[١٤]. واليوم أصبحت صفة الاقتصاد اللبناني المتضخم من المُسلَّمات، ولم نعد بحاجة إلى الإلحاح في القول إن ٧٥ في المئة من المؤسسات الصناعية والموظفين متجمعون في بيروت وضاحيتها الكبيرة سنة ١٩٧٠؛ وإن حصة بيروت من حركة الموانئ العامة سنة ١٩٧٤ قد بلغت ٨٤ في المئة[١٥]... انطلاقاً من هذا، تصبح لدينا كل العناصر اللازمة لفهم الأيديولوجية التي أنتجتها هذه المدن «المتوسطة (أو الوسيطة)» - بوسعنا القول المدينة لأجل نفسها أو الواعية لنفسها - وآلية «عملها» ضمن إطارها «الوطنيّ». فالأمر الأول يتعلق بثبات بُنيتها الطائفية، وهو ما يمكن تفسيره بأنها كانت «محميةً» جزئياً من الحداثة بستارَةِ العواصم. وبهذا يمكن لطرابلس أن تتباهى أمام الجميع بتوزعٍ

---

(١٢) انظر حول هذه النقطة الأخيرة تحليل السيد سانتوس:
Milton Santos, *L'Espace partagé: Les Deux circuits de l'économie urbaine des pays sous-développés* (Paris: M.-Th. Génin, 1975).
فيما يتعلق بحلب يمكننا القول إن انحطاطها لم يبدأ إلا بُعيد تولي البعث الحكم سنة ١٩٦٣ وجعله من دمشق عاصمته الإدارية والعسكرية المركزية.

(١٣) *Introduction à l'histoire urbaine de la Syrie ottomane (XVIème-XVIIIème siècle)* (Beyrouth: Librairie orientale, 1982), pp. 312 et 362.

(١٤) Dominique Chevallier, *La Société du Mont Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe* (Paris: Geuthner, 1971), p. 185.

(١٥) انظر:
Etat et perspectives de l'industrie au Liban (Beyrouth: Centre d'Etudes et de Recherches sur le Moyen-Orient Contemporain (CERMOC), 1978), p. 12, et Boutros Labaki, "L'Evolution du rôle économique de l'agglomeration de Beyrouth, 1960-1977," dans: Dominique Chevallier, ed., *L'Espace social de la ville arabe* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1979).

طائفيٍّ يتوافق مع النموذج المثاليّ للمدينة العربية الشرقية، على الأقل من حيث تمثيلها الأسطوري إذا ما استثنينا المشكلة المشهورة التي يثيرها وجود أقلية عَلَوية ناشطة على الساحة السياسية والعسكرية. فهي، ضمن ذلك التعريف ـ وغيره من التعريفات التي ستظهر تباعاً خلال التحليل ـ «عاصمة» الإسلام السُّنِّي في لبنان. عنصرٌ آخر ومُكَوِّنٌ جوهري للصورة التي تنتجها هذه المدن المتوسطة عن نفسها: إنه ذلك النوع من الخشية تجاه الدولة، وهو أمرٌ ما كان له أن يفاجئنا نظراً إلى ما عَناه إقامة الدولة لتلك المُدن. ربما كانت طرابلس، في جوهرها، «أمةً متمردةً» إن صدَّقنا الرحالة فولني[١٦]. على كل حال، وجدت المدينةُ منذ عهد الرحالة الشهير أسباباً أخرى للمحافظة على سمعتها تلك ولتبريرها، ولا سيما في وجود دولة قريبة جداً منها. وكذلك يبدو من «المنطقي» جداً أن تدعم هذه المدنُ اليوم رفضَها للدولة «المحدثة» بالرجوع إلى نموذجٍ إسلاميٍّ مثاليٍّ يعود آخرُ تحقيق له على النطاق السياسي إلى الخلافة العثمانيّة تحديداً. وإن كانت هذه المدنُ نفسُها قد رقصت خلال الخمسينيات والستينيات على إيقاعات الناصرية، فمن المؤكد أنها إنما فعلت ذلك في إطار رفضها للدولة القائمة، وهو أمر كانت تشترك فيه الأيديولوجيتان. كذلك في الفترة بين الحقبتين الناصِرية والإسلامية يدخل دعمُ المقاومة الفلسطينية كحركة «ثورية» لشعب لا يملك دولة في إطار ذلك المنطق نفسه. والدولة أخيراً، في ضمير المدينة المتوسطة (أو الوسيطة)، هي العاصمة؛ ليس فقط بوصفها مدينة منافسة تقليدياً ومحظيةً من حركة التاريخ المعاصرة، ولكن أيضاً لاختيارها من قِبل أقليات دينية ذات أصول غير مدينية: العَلَويون في سورية والموارنة في لبنان الذين نزلوا من جبالهم ليشاركوا بفعالية في «مؤامرة» الحداثة، على الأقل هذا هو تحليلُ الحركة الإسلامية للأمور.

لقد قدّمنا هذه الملاحظات لوضع إطار للتحليل، وإنْ كان تقريبياً. وقد أوضحنا بذلك مسألة «الدولة» كحجر أساس في عملية تكوين صورة المدينة (المتوسطة) عن نفسها، من دون إغفال أن هذه الدولة تغطي حقيقة مختلفة في سورية من جهة، حيث مفهوم «الأداة الإدارية (البيروقراطية) والعسكرية»

(١٦) M. Constantin-François Volney, *Voyage en Egypte et en Syrie,* publié avec une introduction et des notes par Jean Gaulmier (Paris: Mouton, 1959), p. 283.

أمر واقعي ومحسوس، وفي لبنان من الجهة الأخرى حيث تسود فكرة التوازن والمعادلة، وهو ما يعبر عنه نسبياً مفهوم «الصيغة اللبنانية». يبقى أن مقاومة الدولة أو رفضها بالنسبة إلى خليل عكاوي، زعيم حيّ باب التّبانة الشعبي في طرابلس الذي ركزنا عليه بحثَنا، يدخل في باب «الفِطرة» بحسب المصطلح الخَلدوني. ومن وجهة النظر هذه، يتكلم خليل عكاوي بصفته «طرابلسياً» عن جميع الأسباب التي تجعله ضد «الدولة اللبنانية»، حتى إن كان الغياب الفعلي لهذه الأخيرة عن الساحة منذ سنة ١٩٧٥ يؤدي أحياناً إلى أن يجد «زعيمُنا» صعوبات في إعطاء معنًى لنضاله، كما سنرى. هذه الدولة موجودة في الواقع على تقاطع جميع خطوط الرفض التي تشكِّل وفقاً للزعيم شخصيةَ طرابلس. فالدولة مرفوضة لأنها، أولاً، صنيعة الغرب الذي أراد أن يفرض على الإسلام نموذَجه الخاص «بالتحديث السياسي»، ثم لأنها «خاضعة» لطائفة غير مسلمة، ثم لأنها قائمة في بيروت. ولكنها مرفوضة أيضاً كدولة في المُطلق: مثلها مثل غيرها من الدول التي تقسِّم «الأمة» الإسلامية، ولأن مسألة شرعية الدولة في الإسلام، في كل الأحوال، تدخل في نطاق الأمر المستحيل[١٧]. فخليل ومن معه من شباب باب التّبانة يدافع عسكرياً عن قضية الإسلام السُّنّي في مواجهة ميليشيا حيّ بَعل مُحسن العَلَويين، ويُعلن مع ذلك أنه «شيعيٌّ في قلبه»، أي أنه مع «إسلام المحرومين» ومع عليّ ضد معاوية.

تطرح المواجهات بين هاتين الحارتين، والتي تهزُّ طرابلس بشكل متقطع منذ صيف ١٩٨١، مشكلةً نظريةً من حيث إنها تعيد النظر في فرضية المدينة - الكتلة، التي تحدثنا عنها أعلاه. لن نحاول إنكار ما هو بديهي، إذ باتت هذه الظاهرة الشُّغل الشاغل لكل وسائل الإعلام. وسنشير فقط إلى أن أهالي طرابلس يعيشون هذه المواجهات الطائفية بوصفها أمراً عبثياً بكل معنى الكلمة، بالمقارنة مع الصورة التقليدية للمدينة مثلما يُسَوّق لها الضمير

(١٧) مثلما أوضح عبد الله العروي في مقالته اللاذعة، انظر:

Abdallah Laroui, "L'Etat dans le monde arabe contemporain: éléments d'une problématique," *Cahier du Centre de recherches sur le monde arabe contemporain* (Université catholique de Louvain), no. 3 (1980).

وقد ترجم إلى العربية بتوسّع بعنوان: عبد الله العروي، **مفهوم الدولة** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١).

الجَمعي[١٨]. من المؤكد أن تقسيم بيروت إلى شرقية مسيحية وغربية مسلمة هو في النهاية تجسيدٌ أكثر لنموذج السيد لابيدوس عن المدينة. وإن كان رشيد كَرامي، أكبر أعيان البلد ورئيس مجلس الوزراء لعدة دورات، قد فكّر خلال أحداث كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٢ ـ كانون الثاني/يناير ١٩٨٣ في تقسيم المدينة إلى قسمين على طول نهر (أبو علي)، فالأمر لم يكن يتعلق في الواقع إلا باقتراح ظَرفيّ علاوةً على أنه يضع الحَيين الخَصمين من الجهة نفسها من النهر، أي في شرقه. يمكننا إذاً القول ـ بالإجمال ـ إننا في حالة طرابلس أمام مخطط عمراني من نموذج فولريس، حتى وإن عمِلت التطورات الآتية على أن تنسينا ذلك أحياناً.

* * *

باب التبانة وطرابلس والأمة الإسلامية؛ تلك ثلاثة مستويات لتمثيل الفضاء (وصف عقلي)، وهي في ضمير خليل عكاوي ومَن حولَه من الشباب، مرتبطة ببعضها بعضاً بتواريخ كانت هي بدورها معالم على طريق تحديد الهويات. وسنرى أنّ «الحارة» في أقوى معانيها على الإطلاق، وبعيداً عن الاحتمالات السياسية، تبقى قُدس الأقداس ورمزَ «الطُّهر» و«الأصالة». فإن كان كل شيء، في النهاية، قابلاً للتفاوض وخاضعاً للمعادلة السياسية الساعيَّة و«الخط» الذي تفرضه، فمن غير المسموح به في المقابل التنازل عن وظيفة «المُحرَّم» هذه وعن حُرمة الأرض. والشباب يعرفون هذا جيداً، فهم يريدون ـ كما يقول لنا أحدهم ـ «أن يمشوا في شوارع الحارة ورؤوسهم مرفوعة»[١٩]. لن يُسمَح لأي عنصر مسلّح «خارجي» بالدخول إلى باب التبانة مهما كانت «صبغته» السياسية أو المؤسساتية، لبنانية أو سورية أو «تقدمية» أو غيرها. بوسعنا الكلام من وجهة النظر هذه عن «استقلالية» مدينية إنما على مستوى الحي وليس على مستوى المدينة، مثلما تُستخدم العبارة عموماً.

يمكن لظروف سياسية معينة إذاً أن تنتقل بهؤلاء الشباب أنفسهم من

(١٨) أما في بيروت فيُدين «المجتمع المدني»، إن استطعنا استخدام هذه الصيغة بين قوسين، المواجهات باسم تبعية مشتركة للدولة ـ الأمة اللبنانية وليس باسم المدينة. والتعبير «عائلة طرابلس» تعبير شائع لدى الطبقة السياسية في عاصمة الشمال. لكننا لم نسمع أبداً أحداً يعتمده في بيروت.

(١٩) *L'Orient-Le Jour*, 6/6/1983.

مستوى الحارة ليؤدوا دوراً «وطنياً»، بالمعنى المشار إليه سابقاً والذي يعنيه الرحالة فولني كما حدث في أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات عندما أخذت المقاومة الشعبية على عاتقها أن تدافع بالسلاح عن «كرامة» طرابلس وعن «ذاكرتها» في مواجهة الجيش السوري. في الأوقات العادية، إنْ كان لا يزال لمفهوم «الاعتيادي» وجود على أرض الواقع، يبقى حي باب التبانة في نهاية الأمر «قطعة ذات امتياز» تتجسد فيها وحدة المدينة كما يقول لوفيفر في تحليله[٢٠]. الواقع أن الحيَّ قد ورث وظيفة «المركز السياسي» التي كانت تشغلها تاريخياً المدينةُ القديمة ولكنها اضطرت إلى التنازل عنها بقوة «التحديث». لقد هرب الشباب أو مَنْ يُعرفون بالأحداث أو الزُّعران أو القَبَضايات ـ وهي تسميات تراثية «للشباب الفاسِد» الذي سنتكلم عنه مطولاً لاحقاً ـ من الأسواق بين القلعة والجامع الكبير وباب الحديد، وعَبَروا نهر (أبو علي) ليجعلوا من الأحياء الشعبية في الضفة اليمنى، في السويقَة وضهر المُغْر والقُبّة وباب التبانة[٢١]، قلبَ المدينة النابض. سنة ١٩٧٤ قام الجيش اللبناني بحصار المدينة القديمة مدة شهر للقضاء على «قَدُّور» و«على دولة المطلوبين» في عقر دارهم: كان ذلك، من وجهة النظر هذه، نهايةَ عَصْر. وقد أُعيدت منذئذٍ الضفةُ اليسرى للسكان المُسالِمين في الأحياء السكنية والتجارية. لكننا سنرى أن العنف لم يتوقف عن أن يكون عنصراً في تركيبة المكان السياسية المدينية، انطلاقاً من أحياء الضفة اليمنى ـ «البعيدة عن المركز» بكل بساطة ـ التي تؤوي «الطبقات الخطيرة»[٢٢].

آخر انزلاق للهوية في باب التبانة حدث إثر الاجتياح الإسرائيلي للبنان سنة ١٩٨٢، عندما أسست المقاومة الشعبية مع مجموعتين طرابلسيتين أخريين حركةَ التوحيد الإسلامي وأُوكِلت قيادتها إلى الشيخ سعيد شعبان.

---

(٢٠) Lefebvre Henri, *Du rural à l'urbain,* textes rassemblés par Mario Gaviria (Paris: Anthropos, 1970), p. 212.

(٢١) انظر:

Joumana Al-Soufi-Richard, "Le Vieux Tripoli dans ses structures actuelles," *Annales de Géographie de l'Université Saint-Joseph* (Beyrouth), vol. 2 (1981).

(٢٢) تتخذ خطة رشيد كرامي التي تحدثنا عنها آنفاً في تقسيم المدينة على طول النهر هنا معنًى آخر، معنى تقسيم «طبقي» إن صح القول: إنها محاولة لعزل طرابلس الهانئة والصناعية عن الأحياء المضطربة و«المصابة بمرض السياسة».

عندها ارتقى الخطاب السياسي إلى مستوى الأمة الإسلامية بأكملها، وبات خليل عكاوي يحلم بالجماهير وبالحركة وبأمواج البشر... قبل أن يكتشف من جديد التغييرات التي حدثت في الحيِّز السياسيّ اللبنانيّ المتمحور حول النظام الذَرِّي(*) للجسد الاجتماعي والذي يحكمه منطق «الجماعة»، فانسحب سنة ١٩٨٤ من البيعة التي تربطه بالشيخ سعيد منذ أكثر من عام واختار أن يعود إلى باب التبانة بانتظار أن يتمكن من إعادة تحديد طرق «العمل الإسلامي» في لبنان. نشير إلى أن هذا التناقض الذي لا يمكن تجاوزه بين «الحركة الاجتماعية» و«العمل السياسيّ» موضوع كلاسيكي عند علماء الاجتماع(٢٣)، بفارق بسيط يتمثل في أن مفهوم «الحركة» الاجتماعية غريبٌ عن السياق «الشرقي»، أو على الأقل عن السياق اللبنانيّ، وهو أمر يختبره خليل يومياً مثلما مرّ معنا(٢٤). يبقى أن «بطل» باب التبانة لن يتصرف كالبطل السارتري أمام المصطلحين المتناقضين، إذ سيأخذ منهما بالخيار الأول، أي «الطهارة» - في الواقع هي هوية المجموعة - ضد «التسويات»، وإن كانت هذه المفاهيم لا تتطابق مع شيء ملموس وواضح في ضميره الشخصي.

نذكِّر أننا في وضع عزل وانعزال، وذلك لسببين: باب التبانة في طرابلس ثم المدينة الكبيرة في الشمال بالنسبة إلى العاصمة، فلا نندهش إذاً إنْ مَالَ هذا التمثيل نحو نمط «المثالية الطوباوية» التي تجتهد في أن «تتجاوز المؤسساتيّ بكثير مستفيدةً في آن معاً من الأسطورة وإشكالية الواقع

(*) [l'atomisme social: هو المجتمع الذي يُعدُّ فيه الفرد أكثر فأكثر وحدةً أو ذرّةً فردية قائمة بذاتها، حرة في التفكير والحركة من دون أي اعتبارات للمحيط الذي تعيش فيه].

(٢٣) انظر:

Alain Touraine: *Sociologie de l'action* (Paris: Les Éditions du Seuil, 1965), et *Production de la société* (Paris: Seuil, 1973).

(٢٤) إلا في حال اعتبرنا أن الحركة البراونية (العشوائية) لهذه «الجماعات» إنما تقاتل من أجل بقائها فقط واستمراريتها كما هي. حول هذه النقطة الجوهرية في الجدلية الاجتماعية في المشرق، إن خليل عكاوي بحسب أقواله «متقدم [نظرياً] بعشر سنوات على الحركة الإسلامية في سورية التي لا يزال قادتها يفكرون بمنطق الجماهير». فلبنان «كَمَختَبَر اجتماعي»، مثل شيكاغو في عشرينيات القرن العشرين بالنسبة إلى مؤسسي علم الاجتماع المديني، هي من دون شك النقطة الإيجابية الوحيدة في المأساة التي يعيشها هذا البلد منذ عشرة أعوام.

والممكن ـ المستحيل»[٢٥]. إنها أسطورة «المدينة الفاضلة» بطبيعة الحال، وذلك بإسقاط هذه الأخيرة على طرابلس التي كثيراً ما تُشَبَّه بالمدينة المنوّرة، تلك المدينة التي بنى فيها الرسول محمد دولتَه، أو إسقاطها على مستوى الحارة فقط عندما حاول خليل مع تلاميذه ـ وقد حاصرته الظروف ـ «أن يشكِّل شيئاً كالمدينة الصغيرة داخل المدينة الكبيرة، لها قوانينها وأنظمتها»[٢٦] مثلما فعل فيثاغورس. أما على مستوى الأمة، فهي أسطورة المدينة الفاضلة تلك التي ما فتئت تُغَذّي مشروعَ «الدولة الإسلامية»، والتي استعادها الشيخ سعيد شعبان وجعلها حجرَ الأساس في خطابه، ولكنها جاءت، هنا أيضاً، نوعاً من المصادرة على المطلوب أكثر منها برنامجاً سياسياً حقيقياً[٢٧]. يبقى أن هذه المثالية بعيدة كل البعد عن أن تكون خيالاً مطلقاً؛ فهي موجودة في قلب الواقع المدينيّ، تماماً مثلما العنفُ الشعبيّ هو التعبير الملموس عنها[٢٨]. إنها حيلةٌ وطريقٌ للخروج خارج مجال السيطرة الحالي... إذ ليس هناك دولة في مملكة توماس مور (Thomas More) الطوباوية[٢٩].

«الحارة» والشباب

إن وصف باب التبانة من وجهة نظر التشكُّل المدينيّ ليس بالأمر الهيِّن،

(٢٥) Lefebvre, *La Révolution urbaine*, p. 142.

يطرح خليل على نفسه في كل خطوة يخطوها سؤال: ما العمل الآن، إنه الهَوس؟ عند نقطة لقاء خطوط التفكّر الثلاثة هذه. يُعدّ المرجعية إلى «الحارة» للحفاظ على «الأسطورة»، أمراً أساسياً بطبيعة الحال. أما بالنسبة إلى ما تبقّى، حول «الواقع» و«الممكن»، فبإمكان بعض المثقفين اللبنانيين وبشكل أعمّ العرب، ممن تربطهم علاقات وثيقة بصاحبنا «الزعيم»، أن يقدموا لنا مساعدة ثمينة. كثيراً ما كان يُشاهَد «الزعيم» في «سهرات سياسية» لا نهاية لها مع الشباب، وكان هذا النوع من التكافل يعيدنا في كل مرة إلى تلك الجملة الرائعة لبريخت: «كان يفكر في رؤوس الآخرين؛ وفي رأسه، كان هناك آخرون يفكرون. هذا هو التفكير الحقيقي».

(٢٦) Lewis Mumford, *La Cité à travers l'histoire* (Paris: Ed. du Seuil, 1964), p. 223.

(٢٧) بشأن شعار الدولة الإسلامية هذا، يكتب العروي بكل دقة أنها «طوباوية وتدرك أنها كذلك»، ذلك أن هناك تناقضاً في العبارات، فالدولة مهما كانت عادلة لا يمكن أن تدعي عبر التقليد الإسلامي جمع كل شروط شرعيتها، وذلك منذ الفتنة الأولى، عقب خلافة علي، التي أجهزت على وحدة الأمة. انظر:

Laroui, "L'Etat dans le monde arabe contemporain: éléments d'une problématique".

(٢٨) Lefebvre, *La Révolution urbaine*, p. 55.

(٢٩) Raulet Gérard, ed., *Utopie, Marxisme selon Ernest Bloch* (Paris: Payot, 1976), pp. 279-280.

نظراً إلى ندرة الدراسات الجامعية حول الموضوع. وعلاوةً على بحث دريفيه (J. F. Drevet) الذي بات قديماً هو الآخر، **دراسة مدينية لطرابلس**[٣٠]، نذكر بخاصة أطروحة علي فاعور، **الجغرافية المدينية لمدينة طرابلس** (لبنان)[٣١].

بالنسبة إلينا، من المناسب أن نشير منذ الآن إلى بعض الفروقات بين حي التبانة «التاريخي» من ناحية، وهو معقل «العصبية» ويتمثل في سوق الخضرة بمعنى المثلث المُتشكِّل من شارع سورية وكورنيش النهر والأوتوستراد، ومن الناحية الثانية المنطقة الإدارية التي تشمل، إضافةً إلى هذه الجزيرة، الأحياءَ الحديثة: عقبة العمري وسعيدي، في الجهة الثانية من شارع سورية والمستندة إلى هضبة القبة، وكذلك بضعة شوارع في بَعل محسن الواطي، في الزاوية الحادة بين شارع سورية وطلعة أوتيل ديو نحو ثكنة القبة. وبهذا يجب أن تكون أعداد السكان متوازنة، بما أنها تتعلق عموماً بالمنطقة بأكملها، من دون أخْذ توزّع الجُزُر بعين الاعتبار[٣٢].

ومن ناحية أخرى، هذه الأرقام تقريبية؛ لأن آخر إحصاء سكاني في لبنان قد جرى سنة ١٩٣٢. فمن الطبيعي في سياق التعددية الطائفية أن تصبح الكثافة السكانية أمراً جوهرياً في النظام السياسيّ. وفي حال الأزمة تنتشر الإشاعات ومعها الأرقام الخيالية للتعداد السكاني لهذه الطائفة أو تلك، ولهذا الحي أو ذاك. والحال كذلك بالنسبة إلى «عاصمة» الإسلام السُّنِّي اللبناني: إذ يُقدِّر علي فاعور سكان طرابلس، بعد القيام بعدة تدقيقات، بـ٢٤٠,٠٠٠ نسمة سنة ١٩٧٠[٣٣]. والتعداد اليوم يصل تقريباً إلى ٤٠٠,٠٠٠ نسمة. وفيما يتعلق بباب التبانة، وهو منطقة «حسّاسة» سياسياً ومن ثَمَّ قابلة للدخول في «حمّى التعداد السكاني»، تتراوح الأرقام بين ١٠٠,٠٠٠ و٢٠٠,٠٠٠ نسمة. والتقدير الأكثر جديةً ومنطقيةً يقول بتعداد يصل إلى ١٢٠,٠٠٠ نسمة، أي أقل بقليل من ثلث التعداد الكليّ لسكان المدينة.

---

(٣٠) J.-F. Drevet, *Etude urbaine de Tripoli* (Nanterre: Faculté des Lettres, 1969).

(٣١) Ali Faour, *Géographie urbaine de la ville de Tripoli (Liban)*, 2 vols. (Bruxelles: Université libre de Bruxelles, Faculté des sciences, 1975).

(٣٢) المصدر نفسه، الخريطة الرقم (٢).

(٣٣) المصدر نفسه، ج١، ص٧٧.

سنُرجئ مسألة التوزيع الطائفي لما بعد، ونركّز في دراسة فاعور على بعض الإشارات المختصرة التي يعود تاريخها إلى سنة ١٩٧٠ وتهدف إلى إعطائنا صورة أوّلية عن الحي.

يتميز حي باب التبانة الشعبي أولاً بكثافة سكانية عالية: أكثر من ١٠٠٠ نسمة في الهكتار، مقابل ٤٠٠ إلى ٦٠٠ في أحياء المطران أو أبو سمرا البرجوازية. ويُظهر الهرم العُمْري، ذو القاعدة الواسعة، وهو من صفات بلدان العالم الثالث، «فراغاً» لا يقلّ دلالةً في فئة الأعمار العاملة (٢٥ ـ ٤٠ سنة)، وهو أمر مرتبط بطبيعة الحال بصعوبات البحث عن عمل في المنطقة وبالهجرة، والظاهرة ليست حِكراً على الحي، ونظن أن الوضع منذ سنة ١٩٧٠ لم يزدد إلا سوءاً.

فيما يتعلق بالأصل الجغرافي للسكان، وهي مسألة جوهرية فيما يتعلق بموضوعنا كما سنرى، تَوصَّل فاعور إلى الآتي: ٥٦ في المئة من سكان جزيرة سوق الخضرة هم طرابلسيون أصيلون؛ و٢٣ في المئة قدموا من منطقة شمال لبنان. أما بالنسبة إلى حي عقبة العمري وسعيدي فالأرقام مختلفة اختلافاً ملموساً وتشير إلى أن هذه الأحياء الفرعية تستقبل القسم الأكبر من الهجرة الريفية: ٣٢,٧ في المئة أصلهم طرابلسي، و٤٧,٦ في المئة قدموا من شمال لبنان. نشير إلى أن جميع المهاجرين تقريباً جاؤوا من منطقة عكّار، وهي المنفذ الطبيعي لباب التبانة، تماماً مثلما تلة القبة تستقبل موارنة الجبل القادمين عبْرَ زغرتا، وحي باب الرمل يستقبل الروم الأرثوذكس من منطقة الكورا. تبقى هذه النسب تقريبية جداً، فأصل المقيمين يُحدَّد فقط من خلال مكان تسجيل الولادة في أغلب الأوقات.

النقطة الأخيرة تتعلق بتوزع السكان وفق الفئة المهنية. أورد فاعور أرقاماً لا تمثّل الواقع إلا قليلاً، بما أنه لم يعمل سوى على شريحةٍ من مئة شخص تقريباً، لكنها ذات دلالات كبيرة جداً: ٢٢ في المئة عمال وعمال يدويون، ٢٠ في المئة حرفيون، ١٠ في المئة موظفون في القطاعين العام والخاص، ١٠ في المئة يعملون في الجيش. باب التبانة هو المزود الأكبر باليد العاملة لمصانع منطقة طرابلس، أي ما يعادل ١ على ٤ تقريباً، مقابل حي الزاهرية (١ على ٥)، وأحياء الحدادين والتل والمدينة القديمة.

تأتي «شخصية» حي باب التبانة من أصالة «وظيفته المدينية»(٣٤)، وهي وظيفة اقتصادية أولاً، إذ يعدّ سوق الجُملة لتسويق إنتاج سهل عكار الزراعي، فهي تَطبع من كل بدّ المنظرَ المدينيَّ بطابَعِها: المخازن والكثير من الشاحنات التي تُحمِّل أو تُفرِّغ بضاعتها، جبال من الصناديق من جهة وأنقاض من النفايات من الجهة الأخرى. . . باب التبانة هو «بطن» طرابلس، وهي مهنة أخرى - بمعناها الملوّث جداً - تُضفي مع غيرها على الحيّ صفة «العالم الرابع»(*). وللحي وظيفةٌ سياسيةٌ أيضاً، وعسكريةٌ منذ أن حدثت مناوشات متقطعة بينه وبين الحي العَلَوي بَعل محسن المُشرِف عليه. هذه النقطة الأخيرة لا تُفسِّر المستوى العالي من التماسك والتلاحم الاجتماعي داخلَ الحي، لأن ثمة مراقبين سجّلوا الظاهرةَ نفسها في الخمسينيات(٣٥)؛ ولكن ما من شك في أنها تسهم بكثافة اليوم في تعزيز ما نعرِّفه نحن بـ «العصبية» المدينية؛ حتى على مستوى الحيِّز المديني نفسه الذي يبدو أنه تم تنظيمه مدينياً بقصد المواجهة؛ إذ يبدو حي باب التبانة للزائر القادم من طرابلس في الأوقات «الحامية» موقعاً محصَّناً كخطّ مواجهة متقدم على الجبهة. وللدخول إلى الحي، قادمين من الغرب ومن مركز المدينة بالطبع، لا بدّ لنا من عبور منطقة واسعة «مكشوفة»، أي تحت نيران قناصة بَعل محسن، وهي أوتوستراد الساحل اللبناني والمستديرة ثم كورنيش نهر أبو علي، والضفة اليمنى حتى أول زقاق على اليسار: إنها بضع دقائق من الجَزَع تقضيها داخل سيارة منطلقة بأقصى سرعتها قبل أن تجد نفسك «في أمان» داخل الحي المحميّ بكثافة البُنيان. نشعر في غياب المساحات المفتوحة عن

---

(٣٤) Raymond Ledrut, *Sociologie urbaine*, 3ème éd. (Paris: Presses universitaires de France, 1979), p. 144.

(*) [العالم الرابع: مصطلح أوجده سنة ١٩٦٩ الأب جوزيف فرسنكي (Joseph Wresinski) لإعطاء اسم جماعي إيجابي حامل للأمل للأشخاص الذين يعانون الفقر المدقع والبؤس المزمن. فالعالم الرابع هو تلك الطبقة من السكان الأدنى حظاً التي لا تمتلك الحقوق نفسها التي يمتلكها غيرها، وهي موجودة في جميع البلدان الغنية والفقيرة. وهو تعبير متعدد المعاني والاستخدامات التي يمكن أن تختلف بحسب اللغة وبحسب الباحث، إذ يمكن أن يشير إلى فئات مهمّشة ضمن بلدانها].

(٣٥) *Besoins et possibilités de développement du Liban; étude préliminaire: Mission IRFED-Liban, 1960-1961* (Beyrouth: Helio Electronic Press, 1963).

ورد في: Gulick, *Tripoli-A Modern Arab City*, p. 205.

الحي والوجه «المُتراضّ» للمدينة القديمة، وهو ما يؤكده ممفورد (Mumford)(٣٦)، بالاطمئنان، حتى إنْ كانت واجهة الأبنية تذكّرنا بالأحرى بالضواحي الكريهة في بعض العواصم الأوروبية (فأجدُّها تتكون من ثلاثة أو أربعة طوابق في أجزائها الأساس، بعد طوفان سنة ١٩٥٥). ولكي نكون أكثر دقةً ينقسم المكان داخل هذا الحُصين إلى فئتين أو محورين: الأزقة الشمالية ـ الغربية/الجنوبية ـ الشرقية، وهي ضمن مدى نيران ميليشيا بَعل محسن، والأزقة العامودية عليها الجنوبية ـ الغربية/الشمالية ـ الشرقية، «العمياء» نوعاً ما، فهي أحياء «آمنة» تماماً. يشير ممفورد مجدداً ـ فيما يتعلق بالمدينة القديمة القروسطية ـ إلى تلك الحركة التي ترفعها نحو الأعلى، لأنه عندما «تكون المدينة محرومة من كل مساحة جانبية، فليس بوسع العيون إلا أن تنظر نحو السماء». ومع ذلك، ففي حالة التبانة، هذه الاندفاعة الروحية ذات أصل حربيّ بما أنها تقود مباشرةً نحو... «الآخر»، أي «الحي المقابل» الذي يَفرِض نفسه كواجهة وحيدة في الأفق.

لقد اخترنا اللجوء إلى المصطلحات العربية لأجل أن نفهم شخصيةَ باب التبانة ولفهم «الشباب» (shabâb)، وذلك لوجود خَلَلٍ في لغة «الاستشراق». وفي ذلك أيضاً دليلٌ على تجذّر متين للواقع في موروثه الاجتماعي ـ التاريخي. كما أننا نجد بكل تأكيد في أعمال كلود كاهن (Claude Cahen) ولابيدوس (Lapidus) أو أشتور (E. Ashtor) أفضل التحليلات لإدراك فرادة هذه الميليشيا المدينية. وحتى لا تكون هذه الدراسة ذات «نزعة ثقافية» حصراً، نحن نفكر بخاصة برؤية كل من مارتن (L. Martin) وكاستلس (M. Castells) حول التهميش المديني والسلوكيات الاجتماعية التي تحكمه، وقد قدّما نظريتهما بناءً على حالة المجتمعات اللاتينية الأمريكية، ثم تطرق إليها ألان تورين من جديد في كتابه **المجتمعات التابعة** *(Les Sociétés dépendantes)*(٣٧). ففي الوقت الذي كان لا يزال عدد من المثقفين الماركسيين المستعجلين دائماً في افتراض أن المسائلَ قد حُلّت يرون في هؤلاء السكان العَوام قلبَ لبنان البروليتاري وينتظرون منهم سلوكاً ثورياً من دون شوائب ويتأسفون في المقابل لوجود نوع من «اللامبالاة» عند هؤلاء

(٣٦) Mumford, *La Cité à travers l'histoire*, p. 305, et Ledrut, Ibid., p. 199.

(٣٧) Alain Touraine, *Les Sociétés dépendantes* (Gembloux: Duculot, 1976).

الناس و«حذر» تجاه الأحزاب «التقدمية» ونزوع واضح للحفاظ على التبعيات والانتماءات «البدائية»[٣٨]. . . كان هذا التحليل يُبرز منطقَ التبعية، بِتَبيينه كيف أنه يتعارض مع الاندماج الوطني وكيف يتم «إنتاج» الهامشية من قِبل النظام المسيطر في تقاطع بين الريف الذي يعيش أزمة والمجتمع التجاري المديني. وإليكم كمثال علَى ذلك فقرة من كتاب ألان تورين[٣٩] الذي سبقت الإشارة إليه، وهي تتناسب جيداً مع الحالة التي نحن بصددها: «لا يمكننا الحديث عن مجتمع تابع ثم نبحث فيه عن عناصر اجتماعية فاعلة «إيجابياً»، فخاصية هذا النمط من التنمية هو أن كل شيء فيه يبدو مقلوباً رأساً على عقب، فيصبح الاستغلال استِبْعاداً واستقصاءً، والعمل يصبح حرماناً من العمل؛ ولكن أيضاً الطبقةُ تصبح الطائفة، والحركةُ السياسية تصبح في آن واحد خضوعاً للتلاعب الغوغائي وعنفاً مفاجئاً». وفي طرابلس لدينا كل شيء: فكرة «الجماعة» (groupe) التي تسيطر على الطبقة، والموقف الغامض «للشباب»؛ إذ هم في آنٍ معاً عملاء للدولة (المكتب الثاني) أو لبعض الأعيان المدينيين في فترات الهدوء، أو أنهم عامِل اضطراب في حال الأزمات. . . وربما كانت فرضية «إنتاج» الهامشية واستخدام قسم محدود من «القوة العاملة»، في إطارِ اقتصادٍ رأسماليٍّ يحاول بذلك خفضَ نفقاتِ إعادةِ إنتاجِ قوة العمل، تستحق أن نناقشها في حالتنا هنا؛ وهي حالة مجتمع استهلاكيٍّ وخدماتٍ، ومن ثَمَّ فهو لا يخضع مبدئياً إلى منطق إنتاج معين. ومن هنا تأتي بعض الاستفهامات التي نطرحها بوجه حقّ على مستوى «استِبْعاد» حي التبانة ـ نحن لا نذكر سوى هذا المثال، ولكنه في الوقت نفسه ذو دلالة كبيرة في الإطار اللبناني ـ مقارنةً مع واقع مدن الصفيح في أمريكا اللاتينية التي ليست لنا دراية بها لنتحدث عنها جدياً. من المؤكد أن هناك مثالاً لبنانياً «للاستِبْعاد» وللانعزال، خاصاً جداً، مشروطاً بهيمنة العلاقات التجارية الخاصة بهذا المجتمع وبقاعدة «نظام دبِّر راسك»، أي نظام «التزبيط» (tazbît) المعروف جيداً[٤٠]. بل إن الحرب الأهلية قد أدّت

---

(٣٨) انظر: المصدر نفسه، ص١١٣، الذي ينتقد هذه الفكرة في الحالة الأمريكية اللاتينية، المصاغة بمصطلحات مشابهة.

(٣٩) المصدر نفسه، ص١٥٤.

(٤٠) ماذا نقول إذاً عن هذا «الانعزال» من وجهة نظر الأيديولوجيات! فبفضل المثقفين البيروتيين، لا يجهل الشباب شيئاً من تساؤلات ألتوسر (Althusser) وروجيه غارودي وعلي شَريعتي أو ابن خلدون، بحسب دخول كتب هؤلاء إلى سوق العاصمة.

إلى تعزيز هذا النظام الذي يَظهر في استراتيجيات فردية وعائلية مذهلة، وإلى الانهيار المتلازِم لواحدة من أفكار «التحديث» التي تهدف إلى عقلنة/تدريج العلاقات الاجتماعية.

ثمة «شبكة» أخرى غالباً ما أُتيحت لنا فرصة قياس مدى صحتها في أزقة باب التبانة: إنه التحليل الذي قام به السيد إيريك هوبسباوم لما يُعرف باسم «بوبولينو» (popolino)»، وهم الطبقة الدنيا التي تعيش في المدن في مجتمعات ما قبل الرأسمالية الغربية، وإنْ كان إطار التحليل قديماً بعضَ الشيء فهو يقول إن «المتمردين البدائيين» هؤلاء[٤١] يتلاشون دائماً في نهاية عملية التصنيع فلا يبقى لهم أثر. «التكبّرُ المديني»، و«الافتخارُ الداخلي»، وأيضاً هَمُّ «الدفاع عن مجد المدينة وشرفها»، وباختصار تطابُقُ «البوبولينو» مع المدينة... كل ذلك يمكن رؤيته في تحليل هو بباوم، وكذلك الأمر بالنسبة إلى عجزِ «البوبولينو» الكامِل عن أن يحدِّد لنفسه أهدافاً سوى الاضطرابات المتقطعة ورجوعه المستمر إلى المثالية. ماذا نقول إذاً عن الشخصية العظيمة «لقاطع الطريق صاحب القلب الطيب» (Bandit Social)[*] التي تتطابق تماماً[٤٢]، مثلما سنرى لاحقاً، مع شخصية علي عكاوي، أخي خليل ومؤسس «العصبية» إنْ صحَّ القول، الذي توفي في السجن سنة ١٩٧٤؟!

---

(٤١) Eric J. Hobsbawm, *Les Primitifs de la révolte dans l'Europe modern,* collection "l'histoire sans frontiers" (Paris: Ed. Fayard, 1966), p. 127 sqq.

(*) [Eric Hobsbawm: مؤرخ ومفكر إنكليزي ماركسي بارز (١٩١٧ - ٢٠١٢). وكتابه المشار إليه آنفاً هو الترجمة الفرنسية للأصل الإنكليزي *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*. وهو مشروع طموح في وقته أراد المؤلف أن يجمع فيه كل الأشكال «البدائية» أو «الفوضوية» للحراك الاجتماعي التي ظهرت في أوروبا منذ سنوات ١٨٦١، والتي أظهرت عدم تكيف الفرد أو الجماعات مع الحضارة الحديثة.

أما مفهوم قاطع الطريق الطيب (bandit social) فهو فكرة طرحها هوبزباوم أيضاً، وقد ألّف كتاباً يحمل العنوان نفسه يتحدث فيه عن «فلاح خارج على القانون» متجذرٍ في مجتمعه الريفي الذي جاء منه، فلاحٍ إنسانٍ ذي أخلاق عالية تليق ببطَل يسعى إلى الثأر والعدالة، يحبه الناس لصفاته. يجب إذاً التمييز وبشدة بينه وبين المجرم الخارج على المجتمع. يثور قاطع الطريق الطيب (أو اللص الظريف، أو روبن هود) على الاختلافات الطبقية ويقاوم الأغنياء والغزاة الذين يضطهدون الناس، ولا سيما في المجتمعات الريفية حيث جماهير الفلاحين والعمال تكدح في أرض لا تملكها، بل هي ملك لقوى خارجية].

(٤٢) المصدر نفسه، ص٢٧.

آخر مشاركة في هذا التحليل، وهي أفضلها، كانت دراسة الحركات المدينية في إطار المدينة الإسلامية في العصر الكلاسيكي حتى القرن الخامس عشر(٤٣). وقد كتب كلود كاهن عن «الشباب» فقال إنهم «الواجهة المتقدمة والحيوية، كما هو متوقع من المجموعات الشبابية بخاصة، لظاهرةٍ أوسع وغامضة هي ظاهرة «العصبيات» المدينية»(٤٤). «فالحيُّ» ليس له وجود إلا عَبْرَهم، لأنهم هم العنصر المحرّك له. نشير هنا، بين قوسين، إلى أن مصطلح «الشباب» الذي نستخدمه (وهو ما يطابق مصطلحات «الأحداث» و«العَيَّارين» و«الفتيان» في عصر ما قبل المملوكي(٤٥)، و«الزُعَّار» في دمشق القرن الخامس عشر)(٤٦) يغطي في الحقيقة اليوم واقعاً أوسع بكثير: حرفياً، هم «الشبان» عامةً، وإن كنا نبقى شباباً حتى بلوغ سن الخمسين، قبل أن ندخل، من دون فترة انتقالية، عمرَ الكهولة(٤٧). يبقى أن استخدام المصطلح الشائع حتى اليوم يوحي بافتراضِ وجود انتماءٍ إلى «مجموعة» ما، سواء أكانت فكرية أم سياسية أم رياضية. . . وإضافةً إلى هذا التكافل الضيق مع شباب الحارة، فإن للعصبية المدينية عنصراً جوهرياً آخر، هو الكراهية التي تغذيها نحو العصبية المجاورة. وهنا أيضاً، «الحارة» لا توجد إلا في نقيضها الآخر، أي «الحارة» المقابلة. إن وضعنا هذه الظاهرة في إطار حضارة حوض المتوسط لتبين لنا أنها أقل خصوصيةً مما تبدو عليه وتحيلنا إلى

---

(٤٣) ليس لأن الظاهرة لم تعد موجودة في التاريخ في العصر الحديث أو حتى المعاصر. فها هو أندريه ريموند يصف لنا الحياة في القاهرة الشعبية في القرن الثامن عشر بين الجماعات وأصحاب الطرق الصوفية وميليشيا «الفتوات» التي لا تفتأ تثير القلاقل في الحي وفق المخطط الكلاسيكي للمدينة الإسلامية، انظر:

André Raymond, "Quartiers et mouvements populaires au Caire au XVIIIème siècle," in: Peter Malcolm Holt, ed., *Political and Social Change in Modern Egypt: Historical Studies from the Ottoman Conquest to the United Arab Republic* (Oxford; New York: Oxford University Press, 1968), pp. 104-116.

(٤٤) Claude Cahen, "Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen age, II," *Arabica,* vol. 6, no. 1 (1959), p. 51.

(٤٥) يقترح كلود كاهن نظرية وجود توافق بين التمييز أحداث/ فتيان والحدود القديمة بين الإمبراطوريتين البيزنطية والساسانية. انظر:

L'Encyclopédie de l'Islam, 2ème éd., article "Ahdâth", tome 1, p. 264.

(٤٦) انظر:

Ira M. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967), pp. 153-163.

(٤٧) وعليه، يُطلَق على ياسر عرفات لقب «الختيار» في منظمة التحرير الفلسطينية.

«الزُّمر» (factions) التي عَرَفها التاريخ القديم وبيزنطة، أو حتى إيطاليا القروسطية. وفيما يتعلق بالعالم الإسلامي في القرن التاسع والعاشر الميلاديّيْن، يتكلم الجغرافيُّ المقدسي في مقطع رائع عن بعض المدن في الأقاليم الشرقية ويصف النزاعات العنيفة التي تقع فيها العصبيات المتجابهة إلى درجة التسبّب بخراب المدينة أحياناً(٤٨). وقد كتب يقول إنه حدث في نيسابور، في خراسان، نزاع بين «نيسابور الغرب» ضد باقي المدينة من دون أية دوافع دينية في البداية، ثم اتّخذ شيئاً فشيئاً صبغةً طائفية بين الشيعة من جهة والطائفة السُّنية من الكرَّامية من الجهة الثانية(٤٩)؛ وفي السِجستان، عصبيات بين السمكيَّة وهم أصحاب أبي حنيفة والصدقيَّة وهم أصحاب الشافعي؛ وفي خراسان أيضاً؛ وفي سَرخس: بين العروسيَّة وهم أصحاب أبي حنيفة والأهليَّة وهم أصحاب الشافعي؛ وفي هَراة: بين العملية والكرَّامية؛ وفي مَرو: بين المدنيّين والسوق العتيق؛ وفي نَسا: بين حي الخنة ورأس السوق؛ وفي أبيورد: بين كَرداري ورأس البلد؛ وفي بلخ؛ وفي سمرقند... إلخ. في تلك المدن كان يكفي الرجل أن يشرب من ماء نهر قُويق حتى يتعصّب لجماعة ضد أخرى؛ وفي رواية أخرى: «كلّه عيَّار من كثرة ما خربته العصبية»(٥٠).

لنعد إلى طرابلس. ففي الوقت نفسه الذي أكتب فيه هذه الأسطر (نهاية شهر آب/أغسطس ١٩٨٤) يشتبك حيُّ باب التبانة مع حي بَعل محسن في معركة جديدة لا نهاية لها بقاذفات الصواريخ ومدافع الميدان... ونتذكر هنا الأسطر القليلة التي كتبها توينبي، وهي ثمرة تفكير حزين وتأمُّل حول تاريخ الغرب، وإنْ كانت نبوءته قد تحققت على ما يبدو:

(٤٨) انظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد المقدسي، **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، حرره وحققه م. ج. دي غويه، المكتبة الجغرافية العربية؛ ٣ (ليدن: مطبعة بريل، ١٩٠٦)، ج ٣، ص٣٣٦. انظر أيضاً:

Cahen, "Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen age, II," p. 27, et Clifford Edmund Bosworth, *The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran 994-1040,* 2nd ed. (Beyrouth: Librairie du Liban, 1973), p. 166.

(٤٩) "A Vociferous and Pushing Group in Nishapur for at Least Two Centureis (X-XIth)," in: Bosworth, Ibid.

(٥٠) انظر نصّيْ دي غويه، في: المقدسي، **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، ص٣٣٦، و Cahen, Ibid., p. 28.

علينا أن نتمنى ألّا يستمر موروث العنف الذي نقلته المدينةُ ـ الدولةُ القروسطية إلى المجتمع الغربيِّ الحديثِ في الظهور، في عصرٍ جعلَ استخدامُ التطور المتسارع للتقنيات التي أدّت إلى اختراع أسلحة جديدة أكثر فتكاً من حرب الشوارع قتالاً أكثر رُعباً من حرب الأدغال وحقول الأرز[٥١].

«أكثر رعباً» لأن استراتيجية هذه العصبيات العسكرية (التي تندرج في إطار الأفكار السابقة لفكر كلاوزفيتز[*]، من حيث إنها لا تهدف إلى تدمير آلة الخصم الحربية ولا حتى إلى احتلال أرضه) لا تُدْخِلُ في مخططاتها فكرةَ «نهاية الحرب» أو إنهائها، وهو ما يفترض كذلك، وبكل منطقية، نهايتها هي. لن تتعدّى عصبيةٌ على أرض الآخر أبداً ولو مسافة شارع، وعندما يحدث أن تخرج من «الحارة» و«تمتد» في المدينة فإنما يتم ذلك ضمن اتفاق سياسيّ بين مختلف الفصائل[٥٢] وليس نتيجة عملية عسكرية، فتصبح بذلك قذائف الهاون اللغةَ المفضّلة في علاقات العصبيات بعضها ببعض. ونحن نميل إلى الاستشهاد بلغة المقدسي فنقول إن طرابلس اليوم «كلها عَيَّار»، وهو ما يفسّر بشكل جيد نسبياً الشعورَ العام لأهالٍ تعبوا من مشاهدة المسلّحين يأتون من كل صوب يغزون شوارع المدينة ويعيثون فيها نهباً وتدميراً.

يطرح أرنولد توينبي تساؤلات حول أصل العنف الذي يضبط «العمل النظامي» في المدينة ـ الدولة القروسطية والذي «لا تعرفه أشكالُ الحُكم الأخرى»، ثم يشير ضمن مجموعة من التفسيرات إلى أن السياسة فيها ليست «لاشخصية». دعونا لا نتسرّع في دخول مجادلة كلامية حول «الدولة الحديثة» التي تشير إليها فقرة توينبي بشكل واضح وجليّ، والتي يرى الطرابلسيون في نهاية معاناتهم أنها هي «الحل»، مثلما يرى ذلك عدد من المثقفين في نهاية تحليلاتهم. إن «الدولة الحديثة» في المشرق، عندما توجد حقيقةً وليس فقط وجودها كَفِكرة، هي «عصبيةٌ» قد نجحتْ. أما فيما يتعلق بحساب الضحايا

---

(٥١) Arnold J. Toynbee, *Les Villes dans l'histoire* (Paris: Payot, 1972), p. 19.

(*) [كارل فون كلاوزفيتز (Carl von Clausewitz) (١٧٨٠ ـ ١٨٣١): جنرال ومؤرخ حربي بروسي، من أكبر المفكرين العسكريين شهرةً وتأثيراً على مرّ التاريخ. من أشهر مقولاته في الحرب أنها امتداد للسياسة لكن بوسائل أخرى، بمعنى آخر هي سلاح تفاوضي مثلها مثل غيرها. كما يقول في الحرب أن هدفها هو جعل العدو ينفذ إرادته].

(٥٢) كما هي الحال اليوم مع حركة التوحيد الإسلامي، التي سنعود إليها لاحقاً. بما أن النتيجة الطبيعية، بطبيعة الحال، هي توسيع رقعة المعركة بقدر القوى الموجودة.

الذين سيسقطون بين عنف الدولة والعنف الذي يحكم علاقات «المجتمع المدني»[٥٣] فسنترك لأصحاب العقول الثاقبة مهمةَ القيام بذلك... فإن انطلقنا بالأحرى من رؤية حنّة أرندت حول «الفضاء العام»[٥٤]، والتي يمكن جداً دَحضُها من وجهة نظر أنثروبولوجية، لقلنا إنه ليس هناك «شَخْصَنَة»، لكنْ هناك بكل بساطة «تدميرٌ» للسياسة. ففي طرابلس، مثلما في غيرها من المدن، لم تتمكن «الأيديولوجيات المستوردة» من مقاومة «روح الجماعة»، والأحزابُ من مقاومة «العصبية» التي تُعدُّ شكلاً ما قبل سياسيٍّ للتَّجَمُّع. وفي هذا النظام الخلدوني ليس هناك أي مكان لوضع إطارٍ دستوريٍّ يجعلُ العلاقات بين الممثلين ممكنةً إنْ لم يكن عاملاً لأجل ترتيبها. إنه منطق كل شيء أو لا شيء[٥٥] الذي يسيطر، حيث يختفي الحيِّزُ السياسيّ وراء العسكريّ، وستُعيد كل عصبية بناءَ عالمٍ موحدٍ ومتجانس وفقاً لتصوراتها التخيلية (استيهاماتها). كذلك هي الحالُ مع حركة التوحيد الإسلامي التي أعلن مؤسسوها الأوائل رسمياً، في منشور وُزِّع في ٢٥ آب/أغسطس ١٩٨٢، أنهم قرروا إلغاء عصبياتهم (كذا) الشخصية، سواء كانت حزبية أو فئوية، وأن يعملوا لأجل نصرة الإسلام. طبعاً المنشور يدعو جميع المسلمين إلى القيام بالشيء نفسه. وكذلك هي الحال مع علي عيد زعيم العصبية المقابِلة، الذي أعلن في قمة احتدام المعركة أمام الصحافيين الذين يريدون الاستماع إليه أنّ «بَعل محسن وباب التبانة ليسا سوى حيٍّ واحدٍ»[٥٦]. هل هو إعلان حسن نوايا أم بالأحرى هو رفضُ منحِ الخصم أي نوعٍ من الشرعية؛ وهذا أمر قد عَوَّدنا عليه منذ زمنٍ بعيد نوعٌ معروفٌ من الخطاب

(٥٣) لا بد هنا من استخدام المزدوجين بما أن المجتمع المدني، في تعريفه، لا يوجد إلا في معارضته للدولة.

(٥٤) انظر:

André Enegrén, *La Pensée politique de Hannah Arendt* (Paris: Presses universitaires de France, 1984), pp. 48-49.

(٥٥) انظر:

A. Cheddadi, "Le Système du pouvoir en islam d'après Ibn Khladoun," *Annales ESC* (mai-août 1980), pp. 534-561.

(٥٦) *L'Orient-Le Jour*, 9/1/1984.

من وجهة نظر التقسيم الإداري للمدينة نذكر أن سفح تلة بعل محسن، واسمها الرسمي «بعل محسن الواطي»، وتمتد على طول شارع سورية، تشكل حقيقةً جزءاً من حي باب التبانة.

السياسيّ العربي[٥٧]؟

ولكن، ألم نخرج باستطرادنا هذا عن الحيِّز المديني؟ فظاهرة «تدمير» الحيِّز السياسيّ هذه لم تصبح بَعدُ حكراً على المدينة، بل تتعلق بمجمل النظام الاجتماعي في دول المشرق. ونموذج لابيدوس حول هذه النقطة على الأقل لا غبار عليه، فهو لا ينكر أن «يكون الحيُّ في المجتمع الإسلامي حقلَ نشاط بامتياز يثق فيه الرجال بعضهم ببعض ويعتمد فيه بعضهم على بعض»، لكنه يرفض فقط أن يرى في الحيِّ «وجودَ أي نوع من الروابط وجوهرَ تعاضد بين الناس، وأيَّ شيءٍ آخر عدا عن كونه حيِّزاً محدَّداً للتجنيد أو لإقامة منظمة»[٥٨]. «فالشبابُ» هم أولاد المدينة من دون جدال، يُصرّ كلود كاهن على الصفة المدينية «للعيّارين» أو «الفتيان»، وهذا أمر مهم جداً في التأريخ الإسلامي[٥٩]، ومع ذلك يجب البحث عمّا يربطهم بعضهم ببعض في مكان آخر خارج المدينة. ومرة أخرى لن نختم عند هذه المشكلة، التي لا نعتبرها كذلك، على الأقل في طرحها بهذه الصيغة؛ إذ لا يمكن لحقيقة اجتماعية على هذا القدر من التعقيد أن تُحلّ في معادلة أنطولوجية واحدة. ففي المحصلة، «العصبية» تتكون دائماً عند التقاء عدة خطوطِ انشقاقٍ اجتماعي. فلماذا علينا تفضيل بعضها على بعض؟ نحن نتحدث عن عصبية «الحيّ» بكل تأكيد، وأيضاً عن عصبية الطائفة[٦٠] (وفي حالتنا هنا السُّنَّة ضد العَلَوية)، وإنْ كان المقدسي قد أوضح جيداً في الفقرة التي أشرنا إليها سابقاً كيف يمكن لنزاعٍ مدينيٍّ ذي صبغة طائفية أن يكون أصله دنيوياً بحتاً. . . ولكنْ هناك أيضاً، مثلما يذكِّرنا من جديد كلود كاهن، معتمداً على كتاب

---

(٥٧) لقد رسم خطاب حزب البعث السوري باستخدامه هذه المصطلحات الطريق التي تنطلق من مرجعية الوحدة العربية. ونعرف بذلك أي هامش مناورة قد تُرك له لتحليل ومعالجة بعض القضايا المرتبطة مثلاً بالعلاقات مع الأردن أو لبنان الذي لا يشكل - مع سورية - سوى بلد واحد، وشعب واحد.

(٥٨) انظر:

Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, p. 154.

(٥٩) المصدر نفسه، ص٤٧.

(٦٠) يؤكد صبري (S. Sabri) التناقض السُّنّي/ الشيعيّ المهم جداً لفهم الاختلافات بين أحياء بغداد بين القرنين التاسع والحادي عشر. انظر:

Simha Sabari, *Mouvements populaires à Bagdad a l'époque IXème-XIème siècles* (Paris: Maisonneuve, 1981), p. 11.

المقدسيّ[٦١]: «المِلَّة والمذهب والموالون الشخصيون [أصحاب أبي حنيفة وأصحاب الشافعي][٦٢] والوسط الاجتماعي». ونضيف نحن «والطبقة» وفقاً للواقع اليوم، وسنرى أن هذا العامل الأخير كان حاسماً في تكوين باب التبانة كعصبيةٍ مع علي عكاوي[٦٣]. ثم هناك القَرابَةُ، مثلما يذكِّرنا أيكلمان (D.F. Eickelman) في مقالته التي أشرنا إليها سابقاً والمتعلقة بمثال مغاربي: فكل كتاب جيد عن تاريخ طرابلس يجب أن يحتوي، على الأقل في فهرسه، على تعدادٍ بأسماء العائلات الكبيرة التي جاءت من كل أنحاء العالم العربي الإسلامي، وبخاصة من الجزيرة العربية، واختارت الاستقرار في طرابلس بعد رحيل الصليبيين «لجمال موقعها الطبيعي ولطف مناخها وكرم أهلها»[٦٤]. وأخيراً يجب ألّا ننسى السياسة، إنْ أردنا أخذ هذا المفهوم ليس فقط في إطاره اللبناني، الذي أصبح مهجوراً مثلما رأينا، ولكن في إطاره العربي الأوسع.

نعلم منذ ماكس فيبر أن خاصية النظام السياسي هو أن تتم ممارسته على «أرض معيَّنة»[٦٥]. وفي حالة المشرق يتمّ التفكيرُ في السياسة ولَعِبُ السياسة على مستوى المنطقة بأكملها. وضمن ما يمكن إذاً أن نعرِّفه «بالنظام السياسيّ العربيّ الشامل» - الذي لم تعد له أية علاقة بالطبع بمفهوم «الفضاء العام» عند حنَّة أرندت - يمكن لمختلف العصبيات أن تُظهر كل ما لديها من

(٦١) المصدر نفسه، ص٢٧.

(٦٢) لا تزال عبارة «مفتاح انتخابي» مستخدمة للدلالة على «قَبضايات» الحارة. الواقع أنه قبل الحرب، وخلال العمليات الانتخابية، كان بوسع هؤلاء أن يؤمِّنوا لأعيان المدينة المرشحين للمجلس النيابي حصتهم من الأصوات. وفي المقابل وأمام الناس هم الوسطاء الإجباريون لدى أولئك الأعيان لمناقشة أية مسألة تتعلق بإعادة توزيع المصادر والتوظيفات.

(٦٣) بطبيعة الحال، لم يتم أبداً تجاوز الانقسام هذا بين الطبقات. يكفي أن نستمع بأية طريقة يتحدث عبد المجيد الرفاعي، رئيس حزب البعث العراقي في لبنان وأحد كبار أعيان طرابلس، عن خليل عكاوي: «سكان باب التبانة واقفون معه مهما فعل. إنه رجل شريف. ولكننا نرجو أن تضع الدولة حدّاً لكل هذا وأن تضبط الأمور. عندها سيجد خليل دوراً على مقاسه تماماً» (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٢).

(٦٤) انظر مثلاً: محمد نور الدين عارف ميقاتي، **طرابلس في النصف الأول من القرن العشرين ميلادي** (طرابلس: دار الإنشاء، ١٩٧٨)، ص٦٧.

(٦٥) Julien Freund, *Sociologie de Max Weber* (Paris: Presses universitaires de France, 1968), p. 192.

مهارات في المناورة واللعب. ففي حالة طرابلس، من البديهي جداً أنه ما كان قط لهذه «الحرب الصغيرة»[٦٦] بين باب التبانة وبَعل محسن أن تتطور التطور الذي نراه اليوم ولا أن تحتل تلك المكانة المهمة في الإعلام العالمي لو لم يتم إدخالها منذ البداية في تلك اللعبة السياسية الإقليمية، بل الدولية، (بين الشرق والغرب) للصراع الحاد الذي اندلع في السنوات ١٩٨١ ـ ١٩٨٣ بين النظام السوريّ وياسر عرفات زعيم المقاومة الفلسطينية حتى إجلاء هذا الأخير تحت الضغط العسكري (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٣) تحديداً من ميناء طرابلس. ولذلك يعبِّر أهل طرابلس عن الأمر بقولهم إن ما يجري في مدينتهم هو إحدى إفرازات ذلك الصراع. إنها «حروبٌ صغيرة»، وهي حروبُ الآخرين: فعلي عيد زعيم الحي العَلَوي في بَعل محسن هو رجل السياسة السورية في شمال لبنان، وباب التبانة عصبيةٌ اختارتها المقاومة الفلسطينية، من بين عصبيات أخرى، بمنهجيةٍ للدخول عن طريقها إلى المجتمع اللبناني بعد أحداث «أيلول الأسود» في الأردن (١٩٧٠).

نشير إلى أن هذا المستوى من الحيِّز السياسي مستبعدٌ تماماً من الخطاب: ففي أيار/مايو ١٩٨٢، بينما كانت المعركة تشتد من جديد بين الحَيّين، قبل أيام من الاجتياح الإسرائيلي، لم يجد رشيد كرامي وسيلة أخرى في محاولة للتوصل إلى وقف القتال سوى أن يهدِّد «بقول كل شيء»[٦٧] وأن يكشف الهوية الحقيقية لمن يقف وراء الأحداث، وهو أمر ـ بين معترضتين ـ لم يكن لدى أحد أدنى شك فيه. ومنذ انسحاب ياسر عرفات من لبنان انتقل التناقض السوري الفلسطيني من واجهة الأحداث على الساحة الطرابلسية تاركاً المكان للدولة، تحت غطاء الشرعية والخطة الأمنية، وهي ممثلٌ كنا قد نسيناه منذ بداية الصراع اللبناني. فبعد ظهورها الفاشل خلال المواجهات في كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٢ ـ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٣، أو عندما أرادت عَبْرَ بعض «الجماعات» المُسخَّرَة ـ فاروق المقدم وعبد المجيد الرفاعي ـ أن تُثبِت نفسها أمام سورية، ها هي تحاول اليوم (صيف ١٩٨٤) من جديد العودة إلى قاعدة المعادلة

---

(٦٦) في إشارة إلى فيلم السيناريست اللبناني مارون بغدادي، الذي يركّز على هذه الحقيقة عينها.

(٦٧) *L'Orient-Le Jour*, 11/5/1982.

السورية[٦٨]. قدَّم خليل عكاوي تحليلاً ثاقباً حول عمل هذا النظام السياسيّ العربيّ الشامِل. . . ومثيراً جداً للاهتمام من حيث المكانة التي أرادها لنفسه: «كانوا [أي الإخوان المسلمون في سورية] يتكلمون مثلنا منذ عشر سنوات: «الجماهير»، و«الحركة»، و«انقلاب عسكري». . . هم لم يفهموا بعدُ اللعبة السياسية في المنطقة. بالنسبة إلي، ما كنت أهدف من عملي كله إلا توحيد طرابلس وانطلاقاً منها أن أعمل ضمن الإطار السوري لبلاد الشام. ولكنني إن اتبعت هذه الطريق فسأجد نفسي ذات يوم جنباً إلى جنب مع فاروق المقدم والدولة اللبنانية في مواجهة السوريين[٦٩]، وفي اليوم التالي مع السوريين وعصمت مراد[٧٠]. . . اللعبة أكبر منّا. . . وفي المحصلة لن أكون أبداً سوى جيش كرامي» (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٣). نجد في هذه الفقرة مفهوم «البوبولينو» (popolino) الذين تحدث عنهم هوبسباوم، الذين «ليس أسهل عندهم من الانتساب إلى أمير المدينة»[٧١]. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الوضع الغامض لمن يُعرَفون بـ «الأحداث»: وهم عنصرٌ ناشط كنوع من «المعارضة البَلدية»[*] للسلطات السياسية، الأجنبية عموماً، أو على الأقل الغريبة عن المدينة، ويتجمعون وراء أمراء برجوازيين وزعماء عائلات مدينية يدفعون لهم بسخاء لقاء خدماتهم العسكرية. ولكن يحدث أيضاً في وقت الأزمة أنْ يزداد الطلب على تجييش هؤلاء العامة، فينقلبون عندها ضد من كان يحميهم[٧٢].

---

(٦٨) ليس لدينا المساحة الكافية هنا للحديث عن ممثلين آخرين أو عن خطوط انقسام أخرى في هذا الحيِّز السياسي الإقليمي: مثل تعارض اليمين/ اليسار ـ كي نستخدم مصطلحاً بالياً ـ بين «الإسلام السعودي» و«الإسلام الإيراني». وهو تعارض لا يغطي التعارض السُّني/ الشيعي بما أن «عصبية» باب التبانة، وهي التي تجسّد الدفاع عن الإسلام السُّني الطرابلسي ضد عَلويي بعل محسن، تستمد إلهامها العقائدي من التيار الشيعي «الثوري»، وبخاصة من الشيخ حسين فضل الله، الزعيم الروحي لحزب الله اللبناني.

(٦٩) خلال مواجهات كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٢ ـ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٣ التي أشرنا إليها لتوّنا، والتي أُقحم فيها خليل رغماً عنه كما لو كانت معركة لا يمكن أن تكون معركته بما أنها كانت تسعى إلى إعادة سلطة الدولة إلى مدينة طرابلس.

(٧٠) رئيس حركة لبنان العربي، وهي واحدة من المجموعات الثلاث التي تشكل حركة التوحيد الإسلامي، مع المقاومة الفلسطينية وجند الله، قُتل في آب/ أغسطس ١٩٨٤.

(٧١) Hobsbawm, *Les Primitifs de la révolte dans l'Europe modern,* p. 133.

(*) [municipale: نسبة إلى البلدية أو الحارة].

(٧٢) انظر:

Cahen, "Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen age, II," p. 22 =

تمثّل المدينة إذاً، كما كتبنا في مقدمتنا، خشبة المسرح التي يصعد إليها لاعبون اجتماعيون ليست لهم أية صفة مدينية. وفي حالتنا هنا، في سياق تدمير الحيِّز السياسي هذا الذي أشرنا إليه، تمثّل المدينة ساحة معركة حيث تقوم عصبيات مختلفة ـ الرئيسة منها والثانوية ـ بتصفية حساباتها باستخدام قذائف الهاون. هل رشقة الرصاص هذه آتية من بَعل محسن؟ لا يجد الطرابلسيون أية صعوبة في فك شيفرة الهَجمة فوراً: السوريون يريدون أن يقولوا لياسر عرفات: ليس من مصلحتك أن...، أو لرشيد كرامي: يجب ألا تنسى كذا... تبدو طريقة الحوار هذه من ناحية المبدأ، وعلى أقل ما يمكننا قوله، تماماً مثل «نَفيٍّ» للمدينة. وما تدمير المركز التاريخي لمدينة حماة في شباط/فبراير ١٩٨٢ إلا دليلٌ على ذلك وأقوى تمثيلٍ له. وأهالي طرابلس، بين قوسين، يعيشون منذ ذلك اليوم في وسواس أنْ يلقوا المصير نفسه، سواء أكان هناك ما يبرّر هذا الوسواس أم لا. كتب دومينيك شوفالييه (Dominique Chevallier) في ختام ندوة حول المدينة العربية في قرطاج سنة ١٩٧٩[٧٣]، يقول: «دماءُ الشعوب دماءُ مُدُنِها». إنها جملةٌ مختصرةٌ ذات كثافةٍ دراميةٍ عاليةٍ، وهي تلخّص، من ناحية أخرى، تماماً ما عرضناه من تحليل: ففي إطار النظام السياسيّ العربيّ الشامل، كناظِمٍ للعلاقات بين العصبيات مثلما أوضحناه سابقاً، تصبح المدينة ـ لتعاسة حظّها ـ **هي الساحة التي يتم عليها تمثيل الحيِّز السياسيّ**.

«إن هواء المدينة يُشعرنا بالحرية»، ذكَّرنا ماكس فيبر بهذا القول المأثور من شمال أوروبا القرون الوسطى في نصِّه الشهير **المدينة** *(la ville)*. لكن يبدو أن مفهوم الحرية الفردية الذي تحتويه هذه العبارة صعب التطبيق على مدن المشرق. يبقى أن المدينة، في هذا السياق، تقدم للطوائف وللجماعات هامشاً أكبر من الحركة وتحديداً أن يخرجوا من علاقات السيطرة في الريف، ومن ثَمَّ أن يتشكّل لديهم «وعي لأجل أنفسهم» كعصبيةٍ من خلال اندماجهم في النظام السياسي العربي الشامل. وسواء أتمّ هذا الاندماج على مستوى

= انظر أيضاً:

Cahen, dans: *L'Encyclopédie de l'Islam,* article "Ahdâth".

(٧٣) Dominique Chevallier, dans: *La Ville arabe dans l'Islam: Histoire et mutations (actes du 2ème colloque de l'A.T.P. "Espaces socio-culturels et croissance urbaine dans le monde arabe," Carthage-Amilcar, 12-18 mars 1979,* p. 554.

الدولة، مثلما هي الحال مع العَلَويين في سورية، أو أن يسهم على مستوى أدنى في انفجار الدولة، مثلما حدث في لبنان، فالمدينة تعطي العصبية نوعاً من الاعتراف ومن الشرعية، وهذا النموذج قابل للنقاش[٧٤]. وفي كل الأحوال سنحتفظ من هذا التعريف الأخير بفكرةِ أن العصبيةَ أمرٌ طارئ على النظام المَديني: وهذه فكرةٌ جوهريةٌ عند ابن خلدون، كما نجدها في منشور حركة التوحيد الإسلامي (١٠ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٢) المُوجَّه ضد بَعل محسن، أي جماعة «الجبل»:

أيها المسلمون، يا أبناء طرابلس المسلمة والصابرة والمجاهدة! لطالما استقبلت مدينتكم بحرارة كلَّ من اختار أن يقطن فيها، لأن الإسلام قد علَّمها أصولَ الضيافة. في طرابلس، يعيش المسلم مع غير المسلم منذ الأزل من دون أن يشعر أي منهما بأنه غريب. وكذلك هو الحال مع السكان الذين استقروا في جبل مُحسن.

فهل من اللائق في هذه الظروف ردّ الجميل بالشر؟ لماذا هذا التبدل المفاجئ في سلوكِهم؟ لقد استبدلوا ملابسهم المدنية ببدلات أهل الغاب، وأشعلوا نار الفتنة، وفتحوا على المدينة المضيافة نيران رشاشاتهم وقذائف كراهيتهم، كل ذلك بحجة أن واحداً منهم قد قُتل. وهذا اللجوء إلى المذابح الجماعية، من دون أي تمييز بين المذنب والبريء، أولى بعقلٍ يهوديٍّ حقود. فإن كان المجرم حقاً من هذه المدينة، فهل يُعقل تحميل هذه الأخيرة جريرةَ أعماله؟ ما العمل إذاً عندما نقول ما يعلمه الجميع من أن القاتل ليس من هذه المدينة، بل هو عميل يعمل لحساب أنصار «القانون»؟

لقد عقدنا مع أهل الجبل، بوساطة رؤسائهم، اتفاقَ حُسنِ جِوار يلتزم بموجبه كل طرف بالامتناع عن أي شكل من أشكال الاعتداء على الآخر، وأن يتم حل المشاكل التي تحدُث بين الأفراد على أدنى مستوى لها [...] ولكنهم كانوا دائماً يبدؤون في الاعتداء. بالنسبة إلينا، نحن نحافظ على ضبط الأعصاب محاولين قبل كل شيء تقليص حجم الاقتتال على أمل أن

---

(٧٤) وهذا ينطبق انطباقاً تاماً على الطائفة الشيعية في لبنان، والتي أصبحت قوة سياسية حقيقية بعد نزوحها من جنوب البلاد إلى العاصمة. أما الطائفة الدرزية فتحافظ على مكانها المفضّل، أي «الجبل»، وتستمد منه شرعيتها التاريخية.

يعود القوم إلى رُشدهم، إن كانوا يريدون حقاً أن يعيشوا في هذه المدينة كجزء لا يتجزأ من أهلها.

يا أهل الجبل! وكان بودّنا أن نناديكم بطريقة مختلفة، لا يزال الاقتراح الذي قدمناه لزعمائكم سارياً. والأفضل لهم أن يتوقفوا عنده إن لم تكن لديهم الرغبة في أن يصبحوا من النادمين. فليُشفقوا على الأقل على أولادكم من أن يجعلوهم هدفاً لحِقدنا. أليس لديهم الحق في أن يعيشوا بسلام حيث هم؟ يجب أن تثوروا ضد طيش رؤسائِكم وأن تضعوا حداً لتعاونهم مع هذا النظام أو ذاك[٧٥]، قبل فوات الأوان. . .

إنها «المدينة» ضد «الجبل»، و«الحضارة» ضد «البادية»، ونحن نعلم أنه يجب أن نأخذ هذا المصطلح الأخير بمعنى أوسع بكثير من الذي فهمه المستشرق دي سلين (De Slane) عندما ترجم ابن خلدون. فالبادية، هي الجبل والسهل والصحراء، باختصار هي كل طبيعة قاسية[٧٦]، وهو ما يجعل منها مجالاً للعصبية، أو أيضاً «النوموس» (nomos) لكي نستعيد مصطلحاً اقترحه دلوز وغاتاري، الذي يجمع لحسن الحظ بين فكرة العصبية أو «روح الجماعة» وفكرة المنظمة العسكرية للمحاربين البدو، وهم «الآلة الحربية»[٧٧]. نلاحظ في منشور حركة التوحيد أنها تنظر إلى الخصم، أي «النوموس» العَلَوي، من خلال إطارٍ مرجعيٍّ خلدونيٍّ بامتياز: القوم[٧٨]،

---

(٧٥) في إشارة إلى الدولة اللبنانية والدولة السورية. وهو رفض مزدوج سنعود إلى الحديث عنه في سياق حركة التوحيد.

(٧٦) في التمثيل السياسي للطرابلسيين، خط المواجهة بين بعل محسن والمدينة هو بالضبط الخط الذي يحدّد زراعة الحمضيات في السهل الساحلي ـ بساتين طرابلس الشهيرة ـ من زراعة الزيتون على التلال المجاورة: إنه الزيتون إذاً ضد البرتقال.

(٧٧) انظر:

"Traité de nomadologie: La Machine de guerre," dans: Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux capitalisme et schizophrénie* (Paris: Ed. de Minuit, 1980), chap. 12.

(٧٨) انظر:

Mohamed Talbi, *Ibn Khaldun et l'Histoire* (Tunis: Maison Tunisienne de l'Edition, 1973), p. 65, note 1.

انظر أيضاً ترجمة مونتاي (Monteil) الذي يترجم كلمة «قوم» بكلمة «clan» أي «القبيلة والعشيرة». انظر:

Discours sur l'histoire universelle: Al-Muqaddima, tome 1, p. 354.

ونحن نفضّل في سياق كتابنا المرادفَ الفرنسي «gent» بمعنى الشعب والأمة، أو الكلمة المشتقة =

أهل الجبل، أهل الغاب[٧٩]. . . وفي الجهة المقابلة من المِتراس تضع حركة التوحيد عملَها في صميم المدينة نفسه وتزعم أنها تمثّلها في مجملها كمركز «حضارة». وهذا بالتحديد هو تعريف دوركايم للحضارة بأنها نتاج مجتمع «عُضوي» يتشارك فيه «المسلمون وغير المسلمين». ولا يمكن مقارنتها مع التضامن الفئوي. ألم يُعلن منشور حركة التوحيد الإسلامي رسمياً نهاية العصبيات؟ ومن ثَمَّ فالوضع في طرابلس بالنسبة إلى حركة التوحيد محكومٌ في نطاق واسع بمرجعيةٍ إلى النظام الإسلامي في تقنينه للعلاقة بين المدينة والريف. في هذه النقطة تبدو عاصمة شمال لبنان كمدينة من بلاد الشام حقاً: والواقع أننا نجد في سورية، في الجانب الإسلاميّ لحركة المعارضة ضد النظام، التحليلَ نفسه للوضع في البلاد مع فارق بسيط ـ ومهم بالتأكيد ـ هو أن «النوموس» (nomos) العَلَوي هنا هو الذي يملك السلطة. المدينةُ هي حارسة الإسلام السنِّي في مواجهة البرابرة الجُدد[٨٠]؛ إنها المدينة «الواحدة» إذاً في أتمِّ تطبيق للنموذج المدينيّ عند فولريس. . . ولكن المدينة باقية في الضمير!

= منه حديثاً «les gens» بمعنى الناس، والتي اخترناها هنا في ترجمتنا.

(٧٩) يبدو من الضروري تحديد هوية بعل محسن في بضعة أسطر. يبدأ تاريخ هذه العصبية مع علي عيد، وهو مثال حيّ لأولئك المغامرين في السياسة ممن عودتنا عليهم المنطقة. هاجر أهله إلى فنزويلا، ودرس في الجامعة الأميركية في بيروت في الستينيات. انخرط بعد أن عاد إلى طرابلس سنة ١٩٦٩ ـ ١٩٧٠ في الحياة السياسية وفي جعبته مشروع واحد هو تعبئة الطائفة العَلَوية في المدينة (نحو ٣٠٠٠٠ نسمة وقتها، ٦٠٠٠٠ اليوم) وفي سهل عكار. تم منذ بدايات السبعينيات، وضمن خطة العمل تلك، إنشاء «حركة الشبيبة العَلَوية» في بعل محسن، في وقت كان «الشباب» في باب التبانة، كما يذكر خليل عكاوي، لا يزالون يصرخون صرخة رجل واحد: «كلنا فدائيون» ضمن موجة «الثورة العربية» التي كانت تلفظ آخر أنفاسها. كان علي عيد يريد أن يعطي لهذه الطائفة بُعداً سياسياً، وهي الأكثر حرماناً بين الطوائف اللبنانية، إذ ليس لها حتى وجود قانوني (على العَلَويين أن «يدخلوا» في السُّنَّة ليتمكنوا من التوظف في القطاع العام). ولعمل ذلك، أدخلها في النظام الإقليمي، بفضل بعض العلاقات الشخصية (سليمان فرنجية ورفعت الأسد)، كطائفة مناصِرة للدولة اللبنانية خلال ولاية الرئيس فرنجية، ثم لاحقاً للدولة السورية وحتى الآن. وقد جاء تأسيس الحزب العربي الديمقراطي مناسباً للوضع مع ما حدث من انقلاب في التحالفات، ليكون الأداة السياسية الجديدة للطائفة والذي تتوافق تسميته ـ وكذلك تسمية جناحه العسكري: الفرسان الحمر أو أيضاً الفرسان العرب ـ بشكل أفضل مع المبادئ الأنطولوجية التي يعظ بها القادة السوريون.

(٨٠) انظر:

Gérard Michaud, “L’État de barbarie,” *Esprit* (novembre 1983), esp. pp. 22-25.

وفي هذا الكتاب، هو الفصل الأول.

يُنكر لابيدوس أن يكون لهذا الشرخ بين المدينة والريف، الذي أكّدناه نحن بقوة، أية أهمية في تاريخ الإسلام؛ فهو متمسكٌ بتحليله ولا يريد أن يرى سوى تناقضات المجتمع بأكمله أو الكلي، وبخاصة الانقسام السنّي/الشيعيّ، وهذا بالنسبة إليه هو الأمر الجوهري(٨١). وبالتالي رأينا أنه يمكن تشبيه باب التبانة بالرابطة العُضوية بين عاصمة شمال لبنان ومنطقة عكّار الواقعة من جهة سورية، إنْ كان ذلك من ناحية «وظيفته المدينية» المحكومة بقوةٍ بالنشاط الزراعي وإنتاجه، أو من الناحية التكوينية لسكانه. ومن ثَمَّ فالقسم الأعظم من أهالي الحي ذو أصول ريفية، تماماً مثل خصومهم اللدودين سكان بَعل محسن. حتى إنّ فيهم بعض العَلَويين. جاء في تقرير «إيرفد» (IRFED) أن نسبتهم ٧٥ في المئة، وقد ذكر غوليك (J. Gulick) الرقم نفسه. يبدو لنا أن هذه نسبة واهِمة جداً، حتى مع الأخذ بعين الاعتبار، من ناحية أُولى، الوضعَ الحالي وتطوُّر تعداد السكان منذ أكثر من عشرين سنة، ومن ناحية أخرى بضع البيوت التي يسكنها عَلَويون أسفل تلة بَعل محسن (بَعل محسن الواطى) في الجهة المقابلة من شارع سورية والتابعة إدارياً لباب التبانة. إذ لم تُسجَّل أبداً هكذا نسبة من العَلَويين في الحي خلال تاريخ مدينة طرابلس بأكمله. وقد أكّد لنا بعضهم أن الثابت أنهم لا يتجاوزون اليوم نسبة ٥ في المئة(٨٢) تحميهم وتدلِّلهم دوافع سياسية لا تخفى على أحد؛ إذ هناك عددٌ من الشبان العَلَويين من الحي يقاتلون إلى جانب «الشباب» السُّنِّي، وبعضهم يحتلون مراكز قيادية في المنظمة العسكرية، وفي هذا سبب أقوى لما ذكرناه. وللمناسبة نفسها، نجدنا هنا أيضاً أمام فكرة «العصبية» للحارة التي تعود بقوة كضرورة في تحليل الوضع ولتبرير الاقتتال «بين الإخوة» أمام أعين التضامن الطائفي على الرغم مما توصل إليه لابيدوس من نتائج(٨٣).

---

(٨١) Ira M. Lapidus, ed., *Middle Eastern Cities: A Symposium on Ancient, Islamic, and Contemporary Middle Eastern Urbanism* (Berkeley, CA: University of California Press, 1969), p. 57.

(٨٢) لم يتسنَّ لنا بطبيعة الحال التحقق من هذه النسبة. ومن الصعب تفسير هذا الفارق الكبير بين النسب، من ٥ إلى ٧٥ في المئة. يمكن أن نفترض أن «إيرفد» (IRFED) و«غوليك» (Gulick) قد بالغوا وأدخلوا بعل محسن، وهو حي غير معروف كثيراً، في دائرة باب التبانة بينما يتبع الجبلُ دائرةَ القبة. في كل الأحوال نبقى بعيدين عن الرقم بما أنه وقتها كان هناك ٦٠٠٠٠ نسمة في التبانة و٣٠٠٠٠ في بعل محسن.

(٨٣) إن انحلالهم في حركة التوحيد ليس بأكثر جديةً من «المنع الذي فرضه أحد الخلفاء على جميع العصبيات، وقد بقي هذا المنع ـ بطبيعة الحال ـ حبراً على ورق». انظر:
Cahen, "Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen age, II," p. 29.

يقول لنا سماح، وهو شاب عَلَوي مسلّح، في قمة احتدام المعارك في أيلول/ سبتمبر ١٩٨١ : «أنا من التبانة» بنبرة حازمة ونظرة ثاقبة في إعلان واضح للهوية أكثر منه إشارةً إلى محل السكن(٨٤). من المؤكد أن الحارة عنصر جوهري في الواقع الاجتماعي في مدن الشرق، وليس فقط في المُتخيَّل.

عليّ العَكّاوي: القديس والشهيد

لقد تأكّد لنا أن التعارض بين المدينة والريف ليس المفتاح العالمي للتحليل، وذلك بالعودة إلى ما قبل تاريخ العصبية في حارة التبانة وهي التي تُبرز علي العكّاوي كشخصية رئيسة في واجهة الأحداث. الواقع أن علياً، وهو الأخ الأكبر لخليل العكّاوي، قد بنى شعبيته في قلب الحركة الفلاحية التي هزّت عكّار أواخر الستينيات بداية السبعينيات كما هزّت طرابلس في قلب الحارة، واكتسب مقامه الذي لا ينازعه عليه أحد في الحي.

إنه أكثر من «زعيم»، فهو ـ كما رأينا ـ مؤسس «العصبية». قبله، كما يشرح لنا خليل، أي خلال الولايات الرئاسية لشهاب أو الحلو، كان كل «قَبَضايات» باب التبانة يعملون لحساب المكتب الثاني للدولة اللبنانية بوساطة «الأفندي» (رشيد كرامي). وفي هذا منتهى الشر بالنسبة إلى صحيفة **الحرية** الأسبوعية «اليسارية» التابعة لمحسن إبراهيم، والتي صبغت خلال الستينيات والسبعينيات جيلاً بأكمله من المثقفين العرب. ففي المقالة التي خصصتها الصحيفة لوفاة عليّ(٨٥)، رأى الكاتب في ذلك دليلاً ملموساً على «الوضع الاقتصادي والاجتماعي المزري الذي يعيشه أهالي الحي». ومن جديد نرى هنا ـ بين السطور ـ النموذج القديم التطوري (évolutionniste) الذي اقترحه هوبسباوم. وفي النظام النمطيّ، كما هو مشروح في كتابه **المتمردون البدائيون** *(Primitifs de la révolte)*، يمكن لهذه المرحلة من تطور شخصية حي باب التبانة أن يُشبَّه من دون أدنى شك بشخصية المافيا، كمنظمة لها ارتباط بطريقة أو بأخرى بالدولة.

---

(٨٤) من حيث المبدأ لا يبدو أن مصر، نظراً إلى موروثها الطويل في مركزية الدولة، بلد مفتوح لأن تتطور فيه العصبيات. وقد توصل نديم المسيري إلى النتيجة نفسها انطلاقاً من دراسة لحارة شعبية في القاهرة اليوم. انظر:

Nawal Al-Messiri Nadim, "The Concept of the Hâra: A Historical and Sociological Study of al-Sukkariyya," *Annales islamologiques* (Le Caire), tome 15 (1979), pp. 323-324.

(٨٥) **الحرية** (٢٤ حزيران/ يونيو ١٩٧٤).

مرَّت عشر سنوات على وفاة القائد التاريخي في السجن، ولا تزال ذكراه حيةً عند الناس. كما تزيّن أزقةَ الحارة لوحاتٌ تحمل رسمه بطريقة مستوحاة من التراث الشيعيّ في تبجيل الشهداء. ولا يسعنا إلا التفكير في صور الإمام الذي يحمل الزعيمُ اسمَه. ومن الواضح أن الصورة السياسية لا تزال تحتفظ له بمكانة متميزة قد تنافسها أحياناً صورُ شهيدٍ سقط في معركة الشرف هنا أو هناك. بالطبع، ليس هناك أبداً أي تمثيل للزعيم الحالي للتبانة أو للشيخ شعبان، مرشد حركة التوحيد؛ في بيروت ليس لديهم هذا الاستحياء. وفي أحاديثه مع الناس لا يزال خليل يتخفى وراء صورة أخيه مع أن وراءه الآن تجربة سياسية أطول بكثير من تجربة أخيه. حتى في مظهره الخارجي وتصرفاته يقتدي بأخيه الكبير على حد قول أولئك الذين «عرفوا هذا الأخير جيداً». هذا لأن عليّاً، بعيداً عن شخصيته والكاريزما المفترضة التي كان يتحلّى بها، هو «المرجِع» بالنسبة إلى خليل وشباب الحارة، وهو من وضع هوية التبانة، وهو حارس المقدس، ولأجل هذا هم يقاتلون وفقاً لآخر تحليل. واليوم، عندما يُدخل خليل «جماعتَه» في لعبة سياسية أوسع من المدينة ومن الحيِّز الإقليمي، فهو يتمسك بتلك المرجعية كمن يتمسك بحبل وسط الرمال المتحركة.

عليّ عَكَّاوي أصله من فلسطين كما يدلّ لقبه. كان لا يزال طفلاً رضيعاً عندما نزح عن بلده الأم في أول موجة لاجئين سنة ١٩٤٨. أمضى كل طفولته في باب التبانة، وكان يعمل في فُرن العائلة. في عمر السادسة عشرة كانت بداية ظهوره كشيخ الشباب عندما حرَّك بعض المراهقين ضد عبد المجيد الرافعي، أحد أعيان طرابلس. وبعد ثلاث سنوات من السجن خرج وقد اكتسب أهميةً أكبر. وبعد أن أصبح حراً راح «بطلنا» يجيِّش الشباب في الحي في موجة قوية من التيار الناصري. يؤكد لنا أخوه خليل اليوم أنه يجب أن لا نرى ـ مع مرور الزمن ـ أي تعارض بين الناصرية ـ وكانت وقتها تياراً مسيطراً ـ والإسلام كعنصر جوهري لا يتبدل في شخصية باب التبانة، وهو عنصرٌ قد برز في الوقت الحاضر. وهذا أمرٌ نفهمه من دون صعوبة لأنه في طرابلس لبنان، كما في حلب سورية، إنهم تماماً، وتحديداً الأهالي أنفسهم، والأحياء نفسها التي «انتقلت» من الناصرية إلى «الثورة»

الفلسطينية ثم إلى الحركة الإسلامية: ثلاث حِقب[٨٦] في سياسة السنَّة التي يجب أن نأخذها بعين الاعتبار ـ مثلما اقترحنا في المقدمة ـ ضمن إطار علاقتها مع مسألة الدولة. بعد نكسة ٥ حزيران/يونيو ١٩٦٧ ابتعد عليّ عن كونه «الزعيم المؤمن»[٨٧]، وأصبح خطابُه «يسارياً» متطرفاً متتبعاً بذلك التيار العام «للثورة العربية». وبات الصراعُ في التبانة وقتها ذا مرجعية ماركسية، وبالنسبة إلى خليل «لم يعُد أي شيء يسير كما يجب»: لم يكن بوسع الأهالي أن يندمجوا مع هذه الأهداف الجديدة، وإنْ حدث على الرغم من كل شيء أنْ تبعوه في تلك الأرض المجهولة فلأنه يبقى الزعيم ولأن «هيبته» كقائد متعلقة بخاصة بممارسته السياسية. فيما تبقى، لم تكن علاقة عليّ مع الأحزاب السياسية اللبنانية، ممن ورثوا الخطاب الماركسي الشرعي، جيدةً أبداً؛ إذ بقيت المؤسسة «اليسارية» تنظر إلى عليّ على أنه «أَزْعَر»[٨٨] أو «الشاب السيئ» إن صحَّ القول... شخصٌ لا يسعنا أن نأمل أن نصنع منه ثائراً حقيقياً إلا بعد أن يمرّ بتجربةٍ صَقلٍ في إحدى مدارس الحزب. في انتظار ذلك، لا شيء يمنع من «سَحبِ» معركته لمصلحة القضية: راجع مقالة جريدة **الحرية** التي ورد ذكرها والتي ترثي «فقدان مقاتل صلب من مقاتلي الحركة الوطنية التقدمية في لبنان» وتقترح «الرد برصِّ الصفوف في النضال الذي ضحّى عليّ بروحه لأجله، [أي] استقلال لبنان وحقوق الشعب الفلسطيني والاشتراكية». ونحن نتساءل ماذا قد يعني «استقلال لبنان» لأهالي حي التبانة، بل ماذا قد يعني لهم النضال ضد «الإمبريالية».

في نهاية الستينيات، إذاً، أكّد عليّ شخصيته كبطل اجتماعي على

(٨٦) حقبة «القومية العربية» قد تركت آثارها في عالم خليل الرمزي: فابنته البكر اسمها «ميسلون»، تخليداً للمعركة الشهيرة التي وقعت في تموز/يوليو ١٩٢٠ بين الملك فيصل والجنرال غورو قبل أن يدخل هذا الأخير دمشق؛ وابنه الذكر اسمه «عربي». ووفقاً للتقليد العربي، يطلق على خليل في الحارة لقب «أبو عربي». أما آخر أبنائه، «إيمان» الذي ولد سنة ١٩٨٢، فاسمه معاصرٌ «للعودة» إلى الإسلام.

(٨٧) أُطلق هذا اللقب على عبد الناصر ضمن الإنتاج الأسطوري «للجماهير» العربية، وليس فقط في الخطاب الأيديولوجي كما مع السادات.

(٨٨) أزعر، وجمعه زُعران. مرّت. ونجد هنا إشارة إلى «زُعَّار» دمشق في القرن الخامس عشر الذين درسهم لابيدوس. نشير إلى أن خليلاً لم يعمل أبداً على تحسين هذا الموقف مع «الحركة الوطنية» اللبنانية.

مسرَحين اثنين للعمليات: طرابلس وعكّار. وقد قرأ عليٌّ التقريرَ المأسوي لبعثة «إيرفد» (IRFED) سابقة الذكر حول الأحياء الشعبية في عاصمة الشمال، فوضع بالتالي تلك المأساة المدينية التي طالما عايش واقعَها الحسّاس بالأرقام وبلغة «علمية». والنِّسب التي سجَّلها في «دفتر السجن»[89] المتعلقة «بالوضع الاقتصادي والاجتماعي والدراسي والصحي» لحارته ليست دقيقة من وجهة نظر علم الإحصاء... لكن نسبة الخطأ فيها لم تتجاوز «٢ في المئة». ويضيف قائلاً بأسلوب مباشر أكثر إقناعاً: «ليس هناك مستشفى واحدة ولا مدرسة واحدة لسكان تعدادهم نحو ٦٠,٠٠٠ نسمة». ويتساءل عليّ مُطلقاً لغضبه العنان في الأسطر الآتية: «أين هي الأحزاب الاشتراكية والحزب الشيوعي؟ أين هم أعيان ونواب طرابلس الذين يأتون كل أربع سنوات يطرقون بابَ الجماهير ليتم انتخابهم من جديد؟»[90]. الغضب، هو تماماً الكلمة المفتاح في إدراك معنى نشاط زعيم التبانة في طرابلس، نشاط يقوم به في جميع الاتجاهات انطلاقاً من منظمته، «منظمة الغضب» تحديداً، بأسلوب عفوي وشعار مبدئي: «الموت في سبيل الشعب». إننا نقاتل بالمعنى الحرفي للكلمة، أي والسلاح في أيدينا أو بالأحرى كل ما تقع عليه أيدينا (من عصيّ وحجارة... إلخ) للحصول على مدارس ومستشفى واللقاح الإجباري والمجاني للحي ضد الكوليرا أو لتعبيد شارع... نقاتل ضد شركة الكهرباء قاديشا عندما تدَّعي أنها تستوفي الفواتير غير المدفوعة[91]، وضد عملاء الشرعية عندما «يجرؤون» على المجيء ولصق صور «من يحمونهم» حتى عند مدخل التبانة. إنها أعمال جريئة بأسلوب اللصوصية الاجتماعية، من تدمير بنك باستخدام متفجرات بلاستيكية إلى نهب صيدلية أو مخزن أغذية، ومظاهرات شعبية في شوارع طرابلس، بل وأحداث غضب منظمة مثل تلك التي حدثت في ١٥ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٧١ وأطلق عليها «يوم غضب الشعب»؛ إن للنضال أشكالاً مختلفة كثيرة. المهم بالنسبة إلى

(٨٩) ٤٣ صفحة مخطوطة كُتبت على دفتر مدرسي، هي في الوقت نفسه تأملٌ في ما مضى من نشاطات وشهادة سياسية. عُنونت بتفكُّه بعنوان:

Vers de nouveaux horizons révolutionnaire.

(٩٠) المصدر نفسه، ص٨.

(٩١) قلة من سكان التبانة يدفعون فواتير الكهرباء. لا بد من القول إن احتكار هذه الشركة الخاصة للسوق يتيح لها أن تفرض تعرفة باهظة، وفقاً لما يقوله الأهالي.

«معنويات» الشباب هو أن تكون هناك كل يوم «عملية»، كما يشرح لنا خليل. إذاً، هي أسطوريةُ العالم الثالث في أوجها، وتحليل حركة عليّ تدخل تماماً في إطار الطبقات الشعبية التي تناضل لفرض التنمية ضد برجوازية ليست على مستوى الهدف الوطني والتحديث الذي تدَّعيه وتدعو إليه. الطبقة، الأمة، التنمية، تلك هي أهداف أو أحلام كلّ الحركات في العالم الثالث خلال سنوات الستينيات والسبعينيات، وقد دوّنها بصورة نهائية وصنّفها ألان تورين في كتابه سابق الذكر حول المجتمعات التابعة.

في هذا المناخ الثوري نفسه قام عليّ بتعبئة الفلاحين في عكّار، وهي بكل تأكيد المنطقة الأكثر حرماناً في لبنان، ضد عائلات كبار الملّاكين «الإقطاعيين»، وبخاصة عائلة العَليّ والمرعبي المدعومتين من الدولة. وكانت حركته «الفلاحون» تدعو حصرياً إلى مشروع «تطوير نضال الطبقات في الأرياف» وإقامة «قاعدة شعبية مسلحة» في عكّار بالارتباط مع العمال في الساحل وفقاً لنموذج تشي غيفارا، فهنا أيضاً يرون في ذلك النموذج قدوةً لهم. شعار الحركة سهل: «يا فقراء عكّار اتحدوا!»[(٩٢)]. تمّ تنفيذ بعض العمليات الناجحة التي لاقت صدًى إيجابياً في أوساط الفلاحين. لكن انقلابَ الوضع العربي والإقليمي في نهاية السبعينيات، وبالتحديد أكثر فيما يتعلق بمنطقة عكّار المتاخمة لسورية، ووصول حافظ الأسد إلى السلطة على حساب «جماعة» صلاح جديد اليسارية، دقّ أجراس النهاية للتطلعات الثورية، فتمّ القضاء على الحركة بالقوة بعد عملية قامت بها السلطة اللبنانية.

من المؤكد أن المعركة ليست متكافئة. خلال الأشهر التي سبقت إلقاء القبض على عليّ آخر مرة، سنة ١٩٧٢، كان الشباب يعيشون أزمة ثقة خطيرة؛ إذ علاوةً على عملية القمع من قِبل الدولة، من المؤكد أن عدم قدرة «الحركة» على تحديد أهداف واضحة وقابلة للتحقيق هو ما أوصلها إلى طريقٍ مسدودةٍ. وقد رأينا كيف تم إظهار عدم القدرة هذا في إطار تحليلات «الهامشية المدينية» أو «المتمردين البدائيين». لقد بدأ علي مشروعَ «منظمة ثورية» قبل أن يجعل منها الفكرة الأساسية في ما سطَّره في «دفتر السجن»:

---

(٩٢) *Cahier de prison*, pp. 10-15.

فهل هي حركة سياسية لا ترفض من حيث المبدأ الطرقَ القانونية مثلما أوحى بذلك بعضهم ممن يملؤهم الأمل أو الأوهام حول إمكانيات الخروج من الانعزال والاندماج في النظام السياسي اللبناني «ما قبل الحرب»، أم أنها جمعية سفّاحين تهدف بأعمالها إلى الحفاظ على الطوباوية حول موضوع صراع الطبقات؟ إنها ورطة لم يتجاوزها خليل إلى اليوم، وتعيدُ إلى أذهاننا تلك الفترة التي شهدت أول تشكيك بالحركة.

في المحيط المُتخيَّل لعليّ، وفيما وراء أفق شمال لبنان، كانت فلسطين هي بؤرة اهتمامه بطبيعة الحال، فإدراكه للحيِّز السياسي الإقليمي كان يمرّ عبر القضية الفلسطينية. بعد نكسة ٥ حزيران/يونيو ١٩٦٧ غادر بطل التبانة فرنَ العائلة واتّجه جنوباً للالتحاق بقاعدة للفدائيين تابعة للجبهة الشعبية التابعة لأحمد جبريل[٩٣]. لقد وضعت معركةُ الكرامة الشهيرة[٩٤]، سنة ١٩٦٨، المقاومة الفلسطينية في مقدمة الحَدَث في معظم الدول العربية، حيث أصبحت نوعاً ما ظاهرةً اجتماعيةً، إنْ لم تكن حركةً شعبية. وبهذا المعنى، تلك هي من دون شك الحقبة التي يمكننا التحدث فيها عن وجود «ثورة» فلسطينية. لكنها بالضبط أيضاً تاريخ عودة عليّ إلى طرابلس؛ فحتى كفلسطيني أصيل، كان كله قناعة أن هذه الثورة لا يمكن أن تحدث إلا على ساحة باب التبانة[٩٥]؛ لأنه حتى إن كانت فلسطين «قضية كل العرب»، فهذا لا يعني أن تُلهيه عن «الحارة» التي كان عليه من كل بدّ، كما يقول خليل اليوم، أن «يحافظ على رأسمال الغضب فيها». بمعنى آخر، لم يكن عليّ ولا خليل من بعده، في يوم من الأيام، جزءاً من العصبية الفلسطينية. بالنسبة إليهم، «القضية» لا تكون مقدّسة إلا بقدر ما تبقى ثوريةً عربيةً إسلاميةً، كما يضيف خليل. ولكن، عندما يتعلق الأمر بقلب المصطلحات الديالكتيكية

---

(٩٣) سنة ١٩٦٩، وفي عمر الرابعة عشرة، انضم خليل بدوره إلى المقاومة الفلسطينية في المنظمة نفسها. كانت تجربة مليئة بالحماسة لدرجة أنه يحمل إلى اليوم ذكرى طريفة تدخل في إطار مجموع الصور التي نراكمها عن الثورة في العالم الثالث: إذ كان يذهب من طرابلس إلى حمص في سورية مشياً على الأقدام للقاء الفدائيين.

(٩٤) التي قامت خلالها وحدات مشتركة فلسطينية وأردنية بإنزال خسائر كبيرة في رتل إسرائيلي دخل الأردن في عملية انتقامية.

(٩٥) لقد اختار إذاً أن «يقاتل من أجل فلسطين» انطلاقاً من طرابلس. تم القبض عليه في ٥ حزيران/يونيو ١٩٦٩ خلال مظاهرة ضد هزيمة ١٩٦٧ وأودع السجن مدة سنة كاملة.

بوضع كل الجماعات التابعة للمقاومة في خدمة استراتيجية فلسطينية حصراً. . . فحيُّ التبانة غير معني بالأمر. «فالدولة الفلسطينية» تبقى دولة! إنها مسألة «الأولويات» الأبدية التي لطالما أفسدت العلاقات بين المقاومة والمجموعات السياسية اللبنانية. وقد تنبّه عليٌّ إلى ذلك جيداً إذ قام من وقتها بنقد حركة فتح كمنظمة «يمينية»؛ أما أخوه خليل، فسنرى أنه عاش هذا الأمر بشكل أكثر درامية.

خليل: الهوية والسياسة

سنتجاوز فترة السبعينيات التي لم تتميز، في مسيرة خليل عكّاوي السياسية، بأية أمور أصيلة مقارنةً مع تجربة أخيه الكبير. دخل هذا الأخير السجن سنة ١٩٧٢، فوضع خليل فكرةَ أخيه حول هيكلة الحركة في «لجان شعبية» حيِّزَ التطبيق على أرض الواقع بالارتباط مع المقاومة الفلسطينية. لقد استمر النضال، إذاً، حتى بدايات الحرب اللبنانية، بدفعٍ من أفكارِ عليّ وتوجيهاته مع نفحةٍ قوية من «اليسارية» وعلى مستوى المطالب الاجتماعية. ضمن هذا السياق العام من «تصاعد المخاطر»، والذي تميز من بين أمور أخرى بجو اجتماعي متوتر (مظاهرات في بيروت ضد غلاء المعيشة، وصراعات اجتماعية في مصانع غندور، وحركة مزارعي التبغ في الجنوب. . . إلخ) سرعان ما طغى تيارُ **الشباب** «الناشطين» على جناح **اللجان** المعتدل والملتزم جداً بالقانون الذي يقوده بعض أساتذة الثانوية الملتفّين حول باسم ميقاتي. لكن أعمال العنف التي كان يمارسها هؤلاء الشباب لم تتغير أبداً منذ أيام عليّ وكانت تنتهي عموماً بمظاهرات شعبية[٩٦] في شوارع طرابلس: البلدية، ثم الأمن، ثم مقر النقابة (CGTL) المتّهمة «بالتراخي» في الدفاع عن الطبقات المحرومة (البروليتاريا). وكانوا ينسحبون بعد كل عملية إلى حي التبانة، فيُغلقون منافذه بالإطارات المحروقة لمنع قوات الأمن من الدخول، فإن ازداد الضغط كان الشباب الأكثر نشاطاً وتعرضاً للخطر يلجؤون إلى مخيم البدّاوي الفلسطيني، المجاور للحي الشمالي للمدينة[٩٧].

---

(٩٦) كانوا يتجمعون تحت شعار ذي دلالة مستقبلية: «جئنا نطالب بالتغيير قبل ما نحكي بالتفجير».

(٩٧) تحديداً، لا يفصل بين باب التبانة ومخيم البداوي جغرافياً إلا تلة بعل محسن.

وهناك كانوا يتلقون تدريباً عسكرياً ضمن منظور مواجهةٍ عظمى كانوا يرونها آتيةً لا محالة. وكان الحي بأكمله يُنَظِّم نفسه وفقاً لهذه القاعدة؛ وقد تشكّلت «المقاومة الشعبية» وفق نموذج الميليشيا المدينية، وأخذت منظمةُ فَتح على عاتقها أمر تسليحها وتدريبها. ثم نلتقي مجدداً بتلك النواة الصُّلبة لعصبية التبانة وقد عَبَرت العشر سنوات حتى اليوم، إلى جانب الكتلة «الفلسطينية التقدمية» خلال حرب السنتين (١٩٧٥ ـ ١٩٧٦)، ثم معزولةً في حربها المباشرة ضد الجيش السوري المتمركز في طرابلس أو عبر بَعل محسن كوسيط بينهما، ثم «جزءاً» من حركة التوحيد الإسلامي من عام ١٩٨٢ حتى عام ١٩٨٤، ومنذ صيف ١٩٨٤ تحت عنوانها الجديد «لجان المساجد والأحياء».

عندما يستعيد خليل تلك التجربة الماضية بنظرة ناقدة يؤكّد عموماً نقطتين اثنتين مهمتين في رأيه: أولاً الأصالة، وهي الصفة الجوهرية لهذه المقاومة الشعبية؛ ثم فكرة أنهم انتقلوا حقاً، مع المقاومة الشعبية، من مرحلة الشخصانية (شخصية عليّ) إلى مرحلة المنظمة(*). يقول: «اليوم، نحن منظمون. بإمكاني مغادرة الحي في أسوأ الحالات، وبوسع الشباب تحمّل المسؤولية من دوني. في زمن عليّ لم يكن هذا ممكناً. كان هو كل شيء». هل هذا تواضع من قِبل خليل الذي يقلِّل من شأن حقيقة شخصيته الكاريزمية، أم هو واهمٌ حول مستوى التنظيم الفعلي لحركته؟ الفرضيتان مقبولتان بطبيعة الحال.

فيما يتعلق بالجانب «التنظيمي»، تمتلك المقاومة الشعبية نحو ٣٠٠ كلاشينكوف، «وقد تولت منظمة فتح عملية توزيعها بالقطّارة» بحسب أقوال خليل؛ أي في ذات الوقت الذي كنا نعمل على هذا البحث، في صيف ١٩٨١. وهو ما يعني تقريباً وجود ٥٠٠ مقاتل. بينما لم يكن تعدادهم سوى ١٥٠ مقاتلاً تقريباً منذ بضعة أشهر، أي قبل مواجهات آب/أغسطس ١٩٨١ التي جعلت من «المقاومة» رأس الحربة في النضال ضد الوجود السوري. هذه المرونة في تعداد المقاتلين لوحدها تجعل من تصور خليل عن الحركة كمنظمة ذات هيكلية جيدة تصوراً نسبياً. وعلى رأس الهرم المحكوم وفق

(*) [تدخل هذه الفكرة تماماً في نطاق التحليل الذي يقترحه ماكس فيبر].

مبدأ «المركزية الديمقراطية»، وكان وقتها هو المبدأ القدوة، كانت فئةٌ من الشباب تقوم بالوظائف الإدارية والتموين والقيادة العسكرية...

في بداية أيلول/سبتمبر ١٩٨١، وبينما كانت المعارك تشتد، كانت العمليات تُدار انطلاقاً من نادٍ للشباب تمّ تحويله إلى مركز للأركان العامة؛ وهو بناءٌ من الإسمنت الخام، كريه نسبياً، فيه طاولة «بينغ بونغ» في وسط القاعة الكبيرة التي تفضي إلى غرفة صغيرة بلا نوافذ، مع مفرش مشقوق وموبيليا حديدية مهترئة جداً... وجهاز تكييف يعمل طوال الوقت. وخلف المكتب يجلس بلال، الرجل الثاني في المقاومة، معلّقاً إلى جهاز الهاتف ليل نهار يتلقى المعلومات حول مجريات المعارك ويعطي الأوامر ويهدّئ النفوس ويتصل بالقيادة السورية وبأعيان المدينة... ويتّفق على وقف لإطلاق النار ويحلف أن رجاله ليس لهم أية علاقة بخرق الاتفاق السابق. وفي هذا الجو العابق بالدخان والبطولة في الأوقات الكبيرة كان المقاتلون يدخلون ويخرجون بكامل عتادهم الحربي. تلك كانت استراحتهم بين تصعيد وآخر. أهالي الحي، من شباب وشيوخ، كانوا يأتون كذلك لتلقُّط آخر الأخبار. كانوا يدعمون معنويات المقاتلين، وإن سنحت الفرصة يُدلون بوجهة نظرهم السياسية. من الواضح أن الشباب يقيمون علاقات طيبة جداً مع أهالي الحي، بل إننا نكاد نتكلم عن تكافل بينهم. والأمر لافت جداً للنظر بالنسبة إلى مراقب جاء من بيروت، معتاد رفض السكان هناك لكل أشكال تواجد الميليشيات التي تشاطرهم حياتهم اليومية في الأحياء. كان الحديث بأكمله يدور حول آخر بيان للحركة الوطنية اللبنانية التي تدافع عن سورية باسم «الاتحاد الاستراتيجي» ضد كامب ديفيد، والذي لا يتحفظ في إعادة «شباب» باب التبانة إلى سياقهم التاريخي كَزُعران، تلك الصفة السلبية التي تحدثنا عنها سابقاً. يضع بلال وعزيز كل مهاراتهما الجدالية لتهدئة غضب «الشباب» الذين في رغبة منهم لإظهار أنهم ليسوا زُعراناً ولا «شباباً فاسداً» كانوا مستعدين... لتكسير كل شيء. وطوال النهار والليلة التي تلت البيان ظل بلال يلحّ على فكرة تبدو جوهرية بالنسبة إليه: «دعونا نعطيهم الدليل على أننا شباب بالغون وعقلاء». ثم يضيف كمن يطلق حكماً: «معركتنا طويلة» من دون أن يتمكن من إخفاء جهله التام بمصير هذه الحرب أو إلى أين تمضي. نقطة أخيرة: خليل لم يكن هنا في هذه الأيام الصعبة من

أيلول/سبتمبر، فقد اعتقله ياسر عرفات في بيروت. والواقع أن الشباب قد «تحمّلوا المسؤولية»...

مع ذلك، كان الجو يدعو إلى القلق؛ إذ لم يُشاهَد خليل في أزقة الحي منذ عدة أيام. فهل يدخل هذا ضمن «كاريزما» شخصيته؟ كانت مهمة بلال الحرجة طمأنة الجميع، مع المراوغة حول أسباب غياب «الزعيم» التي تُعدُّ «سياسةً عُليا». لا بدّ من الإشارة إلى أن الحل والربط لهذه السياسة العُليا يحدث خارج الحي. وفي ضمير خليل، السياسةُ لا تخلو من شيء من السلبية؛ فهي مجال «للمساومة» ـ ولا يقول «للحوار» ـ قد تخصصت فيه الأحزابُ التقليدية، أما الأحزابُ «الثورية» فلا يعنيها ما تقوم به هذه الأخيرة، ذلك لأن استراتيجيتها تنحصر في كل مرة في الاختيار بين كيرنسكي (Kerensky) أو كورنيلوف (Kornilov)، وهو ما يتعارض تعارضاً مطلقاً مع الهيكلية الأخلاقية لباب التبانة. فخليل يضع علاقته بالحيّ فوق كل اعتبار آخر. وفي الطرف الآخر من سُلَّم قيمه تأتي «الخيانة» وفيها ما فيها من الخزي والعار؛ «فالخوف» من الخيانة هو ما يضبط تصرفاته باستمرار، فهو يعرف، مثله مثل البطل عند جان جينيه (Jean Genet) الذي حلَّله جان بول سارتر، أنه «إنْ خانَ، فالمجتمع بأكمله سيصبح الآخر»[٩٨]. من هنا جاءت المعضلة التي وضعناها في العنوان الفرعي لهذا الفصل: بين الهوية والسياسة. وقد سبق لعَليّ أن شعر بذلك مثلما رأينا، ثم تحول الأمر مع خليل إلى هَوس، ويمكننا أن نضع الأمرَ في المعادلة الآتية: «كيف نربح طرابلس من دون أن نخسر باب التبانة؟».

فإنْ لم نتمكن من الاستيلاء على طرابلس، وهو مشروع بعيد المنال نظراً إلى ما يمثله نهر (أبو علي) من حاجز رمزي، فعلى الأقل أن نخرج من

---

(٩٨) Jean-Paul Sartre, *Saint Genet, comédien et martyr* (Paris: Gallimard, 1952), p. 65.

إليكم تتمة التحليل: «من المؤكد أنه [المجتمع] قد تشكل في الأصل في مواجهة عدو، ضد **آخر** [دين آخر، بلد آخر، طبقة أخرى]، وهو يعرف أنه بنظر ذلك **الآخر** هو العدو، وهو الشر؛ ولكنه لا يبالي به، لأنه في الخارج؛ بل على العكس، فحُكْم هذا الخصم الخارجي مفيد له، فهو يدعمه ويعزز من وحدته الداخلية بوساطة تماسك خارجي؛ فما يمثله بالنسبة **إلى الآخر** هو جسده، وما يمثله بالنسبة إلى نفسه هو روحه. ولكن عندما يشك في وجود خائن في داخله يتغير كل شيء: إذ تنتقل نظرة **الآخر** فجأةً إلى داخل روحه، ويحجره؛ فتصبح الروح جسداً، ويلج الخارجُ إلى الداخل، وكل ما هو حميمي يصبح عاماً، ويتبدل الضمير إلى شيء». إنها نهاية **الوهم**، ومن ثَمَّ نهاية **العصبية**.

باب التبانة وألا نترك أنفسنا حبيسي القوى السياسية والعسكرية الأخرى الموجودة على الساحة، تلعب بنا وتحركنا وهي المتفقة تمام الاتفاق فيما بينها على هذه النقطة بالذات المتعلقة باستراتيجياتها المتبادلة. من المؤكد أن الحيَّ ينوي كذلك أن يمثّل هذ الدور الذي آل إليه ـ كما رأينا ـ بالميراث عن قلب المدينة السياسيّ، قلب «الحيِّز السياسيّ» وليس قلب «السياسة»، حتى لا يكون هناك أي غموض أو لَبس. ولكن لا يزال هناك موضوع آخر، فالأمر متعلق بحياة العصبية وبقائها. وخليل، كرجل استراتيجي محنّك وبالاقتداء بتجربة الرسول (سورة الأحزاب)، يعلم أن الدفاع عن باب التبانة لا يتم فقط في الداخل عند مثلث سوق الخضرة، بل في مكان أبعد بكثير، وفي قلب «النظام السياسي العربي الشامل» الذي اندمج فيه وفقاً للظروف ـ مثل التواجد العسكري السوري في طرابلس ـ ولتحالفه المتميّز مع المقاومة الفلسطينية. على رقعة الشطرنج الإقليمية هذه تصبح العصبية المنعزلة بيدقاً مهدَّداً بالتصفية؛ ففي النهاية، **السياسةُ** شرٌّ لا بدّ منه. ولكن كل المشكلة لدى الشباب هي أن يعرفوا أين تنتهي السياسة ـ بمعنى آخر التنازل التكتيكي الذي لا يؤثر بشيء في الأسس (الهوية) ـ وأين تبدأ الخيانة، أي أن يعرفوا ما العمل الذي سيجعلهم «يخطون الخطوة» مما سيؤدي في «الحركة» إلى ما يدعوه خليل «نقلة نوعية»... «ويصبح المجتمع كله «الآخر»».

ما حدث في أيلول/ سبتمبر سنة ١٩٨١ يعطينا كذلك أفضل فكرة عن هذا المأزق المحيِّر، الذي لِشدَّته يُعاش في أصغر تفاصيل الممارسة السياسية، أو التي قد نراها كذلك. الخروج من التبانة؟ تعلن المقاومة الشعبية صراحةً في المنشور أدناه عن نيتها «قبول التحدي» في هذا الجو من «الرعب» ومن «القمع» (كذا) الذي تفرضه القوات السورية على طرابلس:

... ونقول للمسؤولين السوريين: الرعب والقمع لم يشكّلا أبداً سياسةً عربيةً وحدوية، على العكس مما تدَّعون؛ بل هي وسائل لاستبعاد الشعب، إن لم يكن لاستعباده، والشعب هو أساس الوحدة. ما هكذا تتشكّل الأمم، فأمة العبيد لن تكون أبداً سوى عبدٍ لدى الأمم الأخرى.

ولإخواننا في الحركة الوطنية (اللبنانية) نؤكّد مجدداً وبوضوح من هذه المدينة الفخورة والمقاوِمة: إنَّ تحليلاتكم السهلة حول الصراع السوري

الفلسطيني أو حول المواجهات بين قوات الردع العربية وعصابة من العملاء المأجورين، من دون أية إشارة إلى ما يحدث حقيقيةً اللهم إلا في حالات نادرة من الجرأة، تسيرُ بالمدينة نحو المزيد من الأضرار ومزيدٍ من الدمار. فإنْ كان هناك فعلاً صراعٌ سوريٌّ فلسطينيٌّ، فهو صراع الحقيقة ضد الكذب. ونحن سنقف إلى جانب الشعب الفلسطيني المضطهد. . .

نذكّركم أننا أبناء مدينة طرابلس ومن أفقر طبقاتها، ولسنا عصابة زُعران كما يحلو لبعضهم أن ينعتنا. وأولئك الذين يعرفون المواقع المتقدمة للمعركة مع إسرائيل وعملائها يعرفوننا بالتأكيد. نحن من هذا الشعب المضطهد، الذي هو نفسه جزء من الأمة العربية والإسلامية التي ستبقى دائماً، بإذن الله، واقفة وفخورة وإنْ انصبَّت عليها نيران الأرض بأكملها.

أما عمّن يريد للصراع أن يكون صراعاً طائفياً، فيكفي للرد على ذلك حقيقة أن عشرات الشباب العَلَويين يحملون السلاح إلى جانبنا ضد المعتدين، وكذلك نداءات القائد الشهيد علي عكاوي سنة ١٩٦٩ ـ ١٩٧٠ للدفاع عن العَلَويين المضطهدين في سهل عكّار وفي سراي حلبا. نحن مع جميع المضطهدين، مهما كانت طائفتهم.

ونقول أخيراً لأعضاء اللجنة الأمنية إنه لا تزال هناك فرصة لإصلاح الخطأ، بالاهتمام بمصالح هذا الشعب وهذه المدينة. وإلا فلنا كل الحق في الدفاع عن شرفنا وشرف المحرومين، ولن يكون لدينا خيار آخر عندها سوى حمل السلاح. . .

«هناك الكثير من التهديدات التي تُثقل كاهل المدينة!»[٩٩]. ومدينة «تريبولي» (Tri-polis)[*] «تلعبُ» معركتَها بطريقة تطهيرية[**]. وقد تمَّ وضع الإطار

(٩٩) Lefebvre, *La Révolution urbaine*, p. 143.

(*) [لجأ المؤلف هنا إلى المعنى الأصلي للتسمية اللاتينية لطرابلس؛ فكلمة (Tripolis) يونانية وتعني «المدن الثلاث». ويعود الاسم إلى حين تأسس على أرضها أول اتحاد من نوعه في عالم ذلك الزمان، لثلاثٍ من مدن فينيقيا القديمة: صور وصيدا وأرواد، وقد نشأت عنه مدينة فينيقية بثلاثة أحياء عمرانية، هي «محلاتا» و«مايزا» و«كايزا». شكلت تلك المدينة فيما بعد بأحيائها العمرانية الثلاثة النواة الأساسية التي قامت عليها طرابلس اليوم].

(**) [التطهير Cathartique: في فن المأساة المسرحي عند أرسطو هو تنقية نفوس المشاهدين بإثارة مخاوفهم وتحريك كوامن شفقتهم ورحمتهم مما يحدث للبطل. وهي فكرة ترجع أصولها إلى =

وتحديد اللاعبين في الحلبة بجلاء: «السنا عصابة زُعران». إنه نضالٌ يقوده المستضعفون في طرابلس ضد الجيش السوري من أجل شرف مدينتهم، وهو ليس بأي حال من الأحوال صراعاً طائفياً بين السُّنَّة والعَلَويين. كما أن الأمر ليس حرباً بالوكالة بين السوريين والفلسطينيين... ولكن إنْ كان الحال كذلك، فنحن بالطبع إلى جانب المقاومة! وهذه الأخيرة تحديداً غير مستعِدة للزَجِّ بقواتها في المعركة. كما أن مبادراتها الدبلوماسية تجاه أوروبا وكذلك المعركة التي خاضتها لتوها في شهر تموز/يوليو ضد الجيش الإسرائيلي في جنوب لبنان ـ وهي أول معركة من نوعها تتجابه فيها مباشرةً وحصرياً إسرائيلُ مع الفلسطينيين ـ قد أثارت بشدة حفيظة المسؤولين السوريين الذين شعروا بالتالي أنهم يُستبعدون من اللعبة الإقليمية.

لقد تزامنتْ أولُ إقامة لنا في باب التبانة، في بداية أيلول/سبتمبر ١٩٨١، تماماً مع الوقت الذي كانت سورية «تَرُدُّ» فيه على هذه المبادرة الفلسطينية المزدوجة الدبلوماسية والعسكرية. وكان وضع ياسر عرفات حرجاً، فقد أصبح هامش مناورته على الساحة اللبنانية ضيقاً بشكل استثنائي، وكان عليه من ثَمَّ أن يُسَوِّف كسباً للوقت، ولأجل ذلك كان عليه وبسرعة أن يرمي للسوريين ببعض التلهية. وخليل عكاوي كان «الخيار الأمثل» لهذا، فهو مادةٌ جاهزةٌ لأية مساومة محتملة، ودائماً في إطار من التراجيديا اليونانية. ولذلك كان «الزعيم» غائباً خلال المعارك... لقد «استدعاه» زعيم المقاومة الفلسطينية إلى بيروت. فكيف سيتم تحقيق العملية؟ سيُطلب من الشباب «بكل بساطة» أن ينشروا بياناً جديداً يدينون فيه اتفاقيات كامب ديفيد وعملائه وكذلك الاعتداءات بالسيارات المفخخة التي استهدفت، خلال الصيف، قيادةَ المقاومة في بيروت وفي صيدا؛ إضافةً إلى بعض التنازلات «الأمنية» كما قيل، والتي رفضها الشباب ورأوا فيها استفزازاً من قِبل من أرادوها: قيام دوريات لقوات الردع العربية (الجيش السوري) في أنحاء الحي، مع نقطتي ارتكاز في قلب «المُقدَّس» (أي الحارة) أي في مسجد حَربا ومدرسة مجاورة له. ولكي يُظهر ياسر

= معالجة الداء بالداء، فيعالج الداء الحقيقي الواقعي عن طريق إثارة شبيهه المتخيل غير الواقعي إثارة فنية قائمة على حشد المشاعر وتوجيهها، بهدف تطهير النفس من أدرانها].

عرفات عزمه وتصميمه على الأمر، هدَّد بإرسال فرقة «الكرامة» بقيادة (أبو هاجم) إلى طرابلس. ولكن قبل الوصول إلى هذا الحل المتطرف، أراد منذر، وهو المسؤول في مخيم البداوي الفلسطيني عن العلاقات مع «الجماعة» الطرابلسية، أن يجد مخرجاً مشرِّفاً للتبانة، «فاستدعى» الشباب للقائه في البداوي، وجرى التحاور حول النص المحتمل للبيان، كلمةً كلمة، وبحنكة كبيرة في استخدام التلميحات ورمي العبارات اللازمة هنا وهناك. ثم اقترح منذر، صاحب التجربة القديمة في «الثورة العربية»، وبعد قراءة أولية للنص، أن يُضاف سطران حول «التحالف الاستراتيجي الثلاثي» بين سورية والمقاومة الفلسطينية والحركة الوطنية اللبنانية. استشاط الشبابُ غضباً، وكانوا يكيلون فيما بينهم شتى أنواع الشتائم والسباب للقيادة الفلسطينية المركزية. كان الجو متوتراً للغاية، وكان يبدو أن صور شهداء المقاومة الشعبية الملصقة على جدران المخيم ليست لها أية أهمية سوى أنها هنا.

خلال أسبوع بأكمله، كانت مسألة «البيان» محور نقاشات الشباب السياسية ليل نهار. هل يوقعون البيان أم لا يوقعونه؟ كان خليل قد عاد من بيروت، وبلال ميّالٌ إلى الرفض. فبكل الأحوال المعركة كانت حتمية، وسيُفقدهم هذا البيان كل مصداقية وكل احتمال لأي عمل في المستقبل... كان لا بدّ من إبقاء الرأس عالياً. ثم هناك حجة أخرى في مصلحتهم، وهي وإنْ كانت حجة ركيكة لكن صحتها غير مستبعدة: ألن يُؤوِّل الخصمُ التوقيعَ على أنه اعتراف بالضعف ضمن الظروف الحالية، وبالتالي ألن يعود مسرعاً مع مخرج طالما تخوّفوا منه؛ ألا هو «تصفية» التبانة؟ من جهته كان الحاج ينادي بالتوقيع كوسيلة لكسب الوقت، وتحديداً الوقت الكافي لتجاوز هذا التحالف الظَّرفي بين سورية والمقاومة الفلسطينية. في النهاية اختفت مسألة «البيان» من الساحة مثلما ظهرت مدفوعةً مثل كل مرة بالمعطيات المتغيِّرة للموقف، أو عبر طارئ جديد. وبالنسبة إلى الشباب، هي معضلة جديدة يواجهونها... إنها فوضى هذه الحياة السياسية اليومية وهو المَلل أيضاً إن جرؤنا على القول، فهذه الحياة لا تتمخَّض عن واقع جديد إلا بعد ترددات تاريخية طويلة ومأسوية.

وعلى مر الأشهر أصبح باب التبانة في عيون قادة دمشق «كبش الفداء»، على الأقل وفقاً لأقوال خليل: «يكفي أن يتعرض واحد من جماعتهم للمضايقة في الأرجنتين حتى تنصبّ على الحي في اليوم التالي موجة من القذائف!» كان زعيمنا مأخوذاً بمعاركه المتتالية ضد الجيش السوري و«التلّة المواجهة»، مما أنساه أن يُحدِّد موقفه من عودة لاعب آخر إلى ساحة المدينة، ألا وهو الدولة اللبنانية. لن نتكلم مجدداً عن «الفِطرة»، تلك «النزعة الطبيعية» التي تُغذّي أهل طرابلس تجاه الدولة والتي تميل ـ كما رأينا في المقدمة ـ إلى الحذر والتوجّس. كان أول ظهور «للدولة» (١٩٧٨ ـ ١٩٨٢) «مجازياً» في الخطاب الموحَّد لسكانٍ أرهقتهم الحرب وكانوا يريدون، بطريقة أو بأخرى، «أن ينتهي الأمر». فرفضها خليل وقتها بشكل نظري، ثم وضعها على حساب «صعود المشاعر الرجعية». وفي صيف ١٩٨٢ جاء الاجتياح الإسرائيلي للبنان، بكل نتائجه، ليقلب معطيات المشكلة؛ إذ لم تعد الدولة فكرة تجريدية، بل اندمجت في استراتيجية بعض «الجماعات» الطرابلسية كانت هي نفسها في قتال ضد الجيش السوري وبَعل محسن، وكانت تريد أن تجمع وراءها كل تيارات الرأي في المدينة لأجل التحرير «الوطني» وعودة «الغائب الكبير». بلغت هذه الحالة الجديدة أوجَ اشتعالها خلال كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٢ ـ كانون الثاني/يناير ١٩٨٣. وكان خليل، من ناحيته، يعيش هذه الأوقات كالذي خانه كل مَنْ حوله؛ فكنا نراه في الأيام الأولى من كانون الثاني/يناير مدفوناً في قبو في باب التبانة تحت وابل غزير من النار، تائهاً بين نضاله ضد السوريين، على «ما اعتادَه»، وبين رفضه للدولة في تكرارٍ «للكلام نفسه مرات ومرات». . . ولم يعد عارفاً في أي اتجاه يوجّه مدفعيته. وأمام تحرشات الصحافة اللبنانية والأجنبية التي كانت تدفعه إلى اتخاذ موقف من المعركة الجارية، «صمد» خليل جيداً في الدفاع عن هوية باب التبانة التي رفض رفضاً قاطعاً إشراكَها في «المؤامرة» التي كان يحيكها مؤيدو الدولة. ثم قال جملته تلك التي لم يسعنا قياس أهميتها إلا فيما بعد، ولكنها بدت من وقتها كبرنامج عمل جديد: «نحن نقاتل لأجل أن نعيش، والقوى التي تجبرنا على اختيار الدولة مخطئة، لقد اخترنا الإسلام».

لقد «انتهت» المقاومة الشعبية، ورأينا منذ بضعة أيام كيف ذابت هذه المقاومة في حركة التوحيد الإسلامي، إضافةً إلى مجموعتين سياسيتين أخريين في طرابلس، هما: حركة لبنان العربي التابعة لعصمت مراد، وجند الله التابعة لكنعان ناجي، وهي أهم قوة عسكرية في حركة «التوحيد»، إضافةً إلى «شباب» باب التبانة. إذ يبدو أن جهازها الأسطوري، المرتكز على موضوعات الثورة العربية والدفاع عن المظلومين، لم يعد قادراً على تأمين سورٍ متين للحيِّ فكيف بأن يمنحه بقاءَه نفسه. بمعنى آخر، على المقاومة الآن، وما تعنيه من رفض للدولة كعنصر جوهري في شخصية باب التبانة، أن تميل من الآن فصاعداً إلى نمطٍ أكثر راديكاليةً وتطرفاً بكثير(١٠٠). ومن وجهة النظر هذه من البديهي أن يبدو الإسلام ـ كموروثٍ حضاريٍّ ونظام فكريٍّ متراصٍّ في آن معاً ـ الطريق الأكثر أماناً لتأكيد موقف مختلف. ومع احتلال إسرائيل لنصف البلاد في الجنوب، ومع وجود قوة يزعمون أنها «متعددة الجنسيات»، بينما هي في الواقع قوة غربية متمركزة في بيروت مدعومة في البحر بأسطول حربي ضخم لم يسبق له مثيل منذ الحرب العالمية الثانية، نفهم كيف أن «أمير» حركة التوحيد في طرابلس، الشيخ سعيد شعبان، لا يجد أية صعوبة في خطبة يوم الجمعة في مسجد التوبة في إثارة الحماسة الرأي العام بتكراره اللازِمة ـ الفعَّالة دائماً ـ حول الدولة «الدخيلة» على النظام الإسلامي، تلك «البِدعة» التي ابتدعها الغرب.

ليس فقط الدولة اللبنانية، وقد رأينا في المقدمة ما هي الأسباب الخاصة لذلك، بل فكرة الدولة في المطلق؛ الدولة «كفكرة» سائدة لدى أنصار هيغل حول شمولية المنطق التاريخي.

إنهم يريدون أن يقلّصوا الإسلام إلى مجردِ ممارسة فردية لطقس معين، وإلى شعار يرددونه مع الشعارات الأخرى التي تدعونا إلى الابتعاد عن إخوتنا في الدين وكي نصبح مواطنين صالحين في بلد يجب أن نحبه حباً

---

(١٠٠) إن كان الغزو الإسرائيلي للبنان، على مستوى «صعود» التيار الإسلامي، أشبه ـ في الواقع ـ بضربة قدم في عش للنمل، فالحقيقة أن «تحوُّل» باب التبانة لم يحدث بين ليلة وضحاها وبطريقة فجائية، بل هو ثمرة نضوج استمر سنتين تقريباً. يشرح خليل قائلاً: «في البداية، عدتُ إلى المسجد كتكتيك سياسي، ثم عاد إليّ إيماني». أما الشباب فيقولون: «انتقلنا من الماركسية إلى الإسلام متّبعين خُطى خليل».

كدينٍ جديد[١٠١]، في ظل دولة ظالمة وحقودة. . . فهل تخلّى المسلمون عن دورهم الدَعَوي [للعالم] وعن التزامهم بالتبشير والجهاد؟

ألقى الشيخ سعيد شعبان هذه الخطبة بمناسبة عيد المولد النبوي في ٢٧ كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٢، ثم طُبعت في كُتيِّب تحت عنوان ذي مغزى فيه لعبٌ بالألفاظ: **شَريعتُنا شَرعيَّتُنا**. وبذلك كان الشيخ يرمي بعرض الحائط العبارة الدنيوية «الدين لله والوطن للجميع» التي قال بها بطرس البستاني وأديب إسحاق وغيرهما من مفكّري «النهضة» العربية، والتي تُبنى عليها منذ أكثر من قرن كل برامج «التحديث السياسي» المطبَّقة على المجتمعات التعددية في المشرق، سواء أتمَّ تنفيذ هذه البرامج في إطار عثمانيّ أو عربيّ أو ـ بشكل أضيق ـ سوريّ أو لبنانيّ. إن موقفه بسيط وممثلٌ جيد للتيار الإسلامي السنِّي في المنطقة: فالعبارة الدنيوية التي أرادت ـ بحذق ـ أن تحلّ مسألة الخصوصيات الطائفية والمجتمعية من خلال تقليص الأضداد ضمن الكلّ، قاصرة فيما يتعلق بالمحتوى الروحي لهذا الكل. فبأي وزن أنطولوجي يمكن إذاً لهذه «الأمة» أن تتفوق، وهي التي تشكّلت نتيجة تنازلات متبادلة حول الهوية؟ إنها عودة «اللبنانيّ» إلى المستوى صفر من الانتماء، وهو ما يجعله من ناحية أخرى هشّاً للغاية وعُرضةً «للتغريب». وأمام هذا الأمر المثير للسخرية ـ الدولة، الأمة، الدولة الوطنية. . . دين الأزمنة الحديثة ـ يأتي الإسلام كوريث لحضارة قديمة عمرها أربعة عشر قرناً، ليصنع مباشرةً للمؤمن مكاناً في الكونيّ، مما يضعه من ثَمَّ على قَدَمِ المساواة مع «الآخر»، وتحديداً مع الغرب.

الهوية والسياسة؛ هكذا تمَّ طرح مشكلة «التحديث» التي مع ذلك يجب تعريفها بحسب تلك المُعضلة كما يعيشها خليل في باب التبانة، ولكنها هنا مطروحة على مستوى أعلى بكثير: إنه الاختيار بين «أمة بدون مميزات»، في إشارة إلى عنوان الرواية المعروفة[*]، وبين الدفاع عن الهوية في وجه

(١٠١) «حب الوطن من الإيمان». استعاد بطرس البستاني هذا الشعار في عنوان مزخرف في صحيفته **نفير سورية** التي صدرت في قمة أحداث سنة ١٨٦٠، ونسبه إلى الرسول الكريم. الحديث موضوع (كما قال الصغاني والألباني)؛ فهو ليس حديثاً عن النبي ﷺ وإنما هو كلام جرى على ألسنة الناس.

(*) [في إشارة إلى رواية **رجل بدون مميزات** (*Der Mann ohne Eigenschaften*)؛ رواية غير مكتملة في ثلاثة أجزاء للمؤلف النمساوي روبير موسيل (Robert Musil). تحكي الرواية =

الغربِ، وهو الوريث الشرعيّ لنموذج البناء السياسي. منذ زمن الأفغاني، المصلح المسلم الشهير من عصر «النهضة» الذي تكلم عن هذا التناقض نفسه بكلمات مشابهة، حتى الخميني، مروراً بِـبن بلة، هي الفكرة نفسها دائماً: أن الغرب يسيطر «علينا» بوساطة مؤسساته/ مؤسساتنا[١٠٢].

إنه الإسلام، إذاً، ما سيعطي دفعاً للطوباوية في طرابلس. لم يتردد الشيخ شعبان في استخدام كل الوسائل في مهاجمته للدولة في عقر دارها؛ وهي «الشرعية»: «فبكل الأحوال، مطالبُ المسلمين الحقيقية لا تدخل ضمن حدود الشرعية والقانون!» (خطبة ٢١ كانون الثاني/يناير ١٩٨٣؛ على شريط كاسيت). وبالنسبة إليه، الإسلام لا يتوقف عند عتبة المسجد (الخطبة نفسها). وإضافةً إلى ذلك، ليس بوسع الإسلام أن ينحبس داخل قبيلة أو طائفة أو أمة. «إن ديننا عالمي. نحن أعداء الكفر لدى جميع الشعوب وجميع الأمم... المواطنة الشرعية الوحيدة هي مواطنة الحق» (الخطبة نفسها). ثم يضيف الشيخ شعبان: «وإلا، ففيمَ يختلف المسلمون عن الشعوب الأخرى؟» (الخطبة نفسها).

يميّز أميرُ حركة التوحيد في الإسلام بين محورَيْن فكريَّيْن كبيرَيْن (في مقابلة شخصية معه في أيار/مايو ١٩٨٣)، ولنقل «بين تصورَيْن اثنين للعالم». المحور الأول الذي ينعته بالطبقي يتوقف عند كل «تفاصيل» التحليل، وكل «الأفرع»، وكل «الطبقات» التي قد يمثلها لبنان والأمة أياً كانت والدولة والديانة والعِرق ولون البشرة... إلخ. أما المحور الآخر، وهو بالطبع محوره هو، وهو الوحيد الذي يتناسب مع تعاليم الرسول، فهو محور «شموليّ» (totalisant). وعليه، ففي إسلام الشيخ شعبان لا يُقبَل وجود وسيط بين الإنسان والله. الفردُ جزءٌ من «مجتمع بشري» واحد[١٠٣]، وهو تماماً ما يُطلق عليه دومون (L. Dumont)، في مصطلحٍ استعاره من مذهب

= «قصة أفكار»، تدور أحداثها أواخر أيام الحكم النمساوي المجري، تنقلب فيها الحبكة في كثير من الأحيان إلى نوع من التشريح المجازي لِطَيْفٍ واسع من الموضوعات والمشاعر الإنسانية. كما تركّز الرواية على القيم كالصدق والرأي وكيفية تنظيم المجتمع للأفكار].

(١٠٢) انظر بهذا الخصوص، التحليل الممتاز لمفكر سوري يشتبه بمحاباته قليلاً للحركة الإسلامية: برهان غليون، **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩).

(١٠٣) مجلة **الشراع** (٢٣ أيار/ مايو ١٩٨٣)، ص١٧.

المَدرسيين، صفة «الكونيّ» (universitas)، أي الجسد الاجتماعي كوحدة عضوية فيها «كل إنسان هو كلٌّ حيّ، فردٌ في علاقته الشخصية والمباشرة مع خالقه وصورته»[١٠٤]؛ فالكونيُّ (universitas) إذاً يقابله المُجتَمَعيّ (Societas)، وفكرة المشاركة بالنسبة إلى هذا الأخير فكرةٌ أساسية بطبيعة الحال.

وإننا لنجد الخطوات نفسها دائماً من عالم ثقافي إلى آخر لدى كل الحركات الأصولية: ففي المسيحية انطلقت تلك الحركات أيضاً من ثورةٍ ضد شرعية النظام الدنيوي والوضعيّ، وكان قِوامها دعوة القديس أغسطس ضد أرسطو و«العضوي» ضد «الجماعي»، أي تفضيل ما يُطلق عليه الراهبُ الفيلسوف توما الأكويني اسم «الجواهر الأولية» (الكائنات المفردة، مثل بطرس وبولس) على «الجواهر الثانوية» (نوع الكائن وجنسه وفئته وطبقته، إنها «طبقات» الشيخ شعبان). ولكننا، في الغرب، وبتأثير من القانون الطبيعي والفردية الحديثة ـ المستلهمة هي نفسها من الفردية المسيحية والرِواقية ـ عندما نقول «مجتمع» فغالباً ما نفكّر في «الكونيّ» (Universitas)[١٠٥]، ونعني بذلك «العَقد» المبرم بين الأفراد بصفتهم الأوائل بالنسبة إلى المجموعات التي يشكّلونها. وفي إسلام الشيخ شعبان، الذي لا بدّ من وضعه ضمن سياقِ تعبئةٍ طائفيةٍ مكثفة، من البديهي أن تأتي الفئوية (Gemeinschaft) أولاً إنْ لم يكن المجتمع، وأن تعلو على كل فرد من أعضائها على الرغم من جميع المواربات الكلامية حول «الإنسان» كجوهر الخطاب.

ودائماً ضمن هذا المنظور «الشمولي» يرفض الشيخ شعبان رفضاً قاطعاً تقديم حركة التوحيد كحزب؛ يقول[١٠٦]: «الحركة هي الإسلام. فهل تعرفون حدوداً للإسلام؟ الإسلام دعوة موجّهة للعالم أجمع. نحن ندعو للتوحيدِ [من الوحدة]؛ والتوحيدُ [هنا بمعنى وحدانية الله] هو عقيدة المسلمين. توحيد الله وتوحيد الصفّ وتوحيد المؤمنين. وعليه فالتوحيد ليس حزباً، إنه دعوة». وعلى المستوى نفسه، إنما في سياق مختلف، يحلل دومون موقفَ الفيلسوف

---

(١٠٤) في مقالة مميزة حول تأويل الفردية، انظر:
Louis Dumont, "La Conception moderne de l'individu: notes sur sa genèse, en relation avec les conceptions de la politique et de l'État à partir du XIIIème siècle," *Esprit* (février 1978), p. 20.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص٢٩ ـ ٣٠.

(١٠٦) مجلة **الشراع** (٢٣ أيار/مايو ١٩٨٣)، ص١٨.

الفرنسيسكاني ويليام الأوكامي الذي لا توجد بالنسبة إليه «عناصر ثانوية». «يذهب ويليام الأوكامي في مجادلته ضد البابا إلى درجة إنكار وجود شيء حقيقي اسمه «رهبانية الفرنسيسكان»، إنما هناك فقط رهبان فرنسيسكانيون مبعثرون في كل أنحاء أوروبا»[١٠٧].

ولماذا يقبل الشيخ سعيد من الآخرين ما لا يقبله لنفسه؟ وقد كان حلُّ الأحزاب السياسية الذي يقدمه كإجراء «تطهيري»[١٠٨] للمدينة منذ البداية حجرَ الأساس في برنامجه الإسلامي بكل تأكيد. وفي سبيل تطبيق ذلك، ليس لدى شيخنا الطاغية مكان لأنصاف الحلول: فبعد عملية عسكرية نُفِّذت بكفاءة عالية (نهاية آب/أغسطس ١٩٨٣)، كان على المكاتب السياسية في طرابلس، مثل حركة ٢٤ تشرين الأول/أكتوبر التابعة لفاروق المقدم أو البعث الموالي للعراق التابع لعبد المجيد الرافعي، أن تغلق أبوابها. ثم اغتيل ٢٨ مناضلاً شيوعياً في بيوتهم في حي المينا السكني (منتصف تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٣) بحجة أن دم الكفار حلال في نظر الشريعة الإسلامية. ومنذ ذلك اليوم لم يُلقِ الشيخ سعيد خطاباً واحداً من دون أن يدعو فيه إلى تصفية الأحزاب لأن في ذلك أكبر خدمة تقدمها حركة التوحيد لسعادة طرابلس. ولا تتبدّل المُحاجَّة أبداً، بل تدور دائماً حول الطبيعة الدخيلة «للأحزاب» في العالم العربي والإسلامي لأنها بِدْعَة أخرى من بِدَع الغرب وحول أضرار التعددية بشكل عام. يقول:

«لقد بدأت آثار الاستعمار تتلاشى. وهكذا فقدت الأحزاب المرفوضة [بالإجماع] أية إمكانية للبقاء في البلد؛ لأن الإسلام قد جاء، ولا يجب أن يبقى في وجود الإسلام مكان لأي فلسفة...»[١٠٩].

«يعلِّمنا الإسلام أن الكلمة الأخيرة في الأمة الموحَّدَة للراعي وليس للرعية، لأن السقوط يأتي دائماً مع التعددية في الآراء... لقد تشكّلت

---

(١٠٧) Dumont, Ibid., p. 21.

(١٠٨) **السفير**، ٢٣/٦/١٩٨٤.

(١٠٩) **السفير**، ٥/٦/١٩٨٤. أثار هذا الإعلان ردود فعل قوية في أعمدة الصحيفة اليومية بقلم عدد من المثقفين البيروتيين الذين أظهروا، في إجاباتهم، أن أفكار «التحديث» و«الانفتاح» أفكار بدهية لدى الطوائف الإسلامية في لبنان.

الأحزاب في بلادنا مع قدوم الاستعمار الذي كان يهدف إلى تمزيق وحدة أمتنا. . . نحن لسنا حزباً ولا ديناً جديداً. نحن مسلمون، وديننا الإسلام هو حزبنا»[110].

من جانبه، خليل عكاوي متفق تماماً مع هذه النظرة السلبية إلى الحيِّز السياسي، حتى إن قناعته بعدم وجود أي مكان للأحزاب في الإسلام يدعمه أساس من التحليل الماركسي توصَّل إليه من مِثال «الحارة»: «ليس هناك طبقات في باب التبانة. . . ففيمَ قد نحتاج إلى الأحزاب إذاً؟ ولِتُعبِّرَ عن ماذا؟» في المقابل، لا يمكنه موافقةَ الشيخ شعبان على الوسائل التي يتَّبِعها للوصول إلى برنامجه. ومأساة حي الميناء تعود في قسم كبير منها بالتأكيد إلى انسحاب خليل من حركة التوحيد.

أين تقف المدينة أمام هذا الخطاب الجديد المفروض على طرابلس بقوة السلاح أو بقوة الأشياء؟ إذا ما اعتمدنا على المنطق الخاص بذلك الخطاب، فهي تقف في اللامكان. فالمدينة لا تزال «طبقة» و«عنصراً ثانوياً»، وبين الله والطائفة لم يعد لوجودها أية شرعية، مِثلها مثل الدولة أو الأمة. وقد ذكَّرنا الشيخ سعيد بذلك بنفسه وبقوة ذات يوم، أثناء لقاء شخصي معه في أيار/مايو سنة ١٩٨٣؛ ففي جواب على سؤال طرحناه حول نقطة معينة ذات علاقة «بكرامة طرابلس» - وهذه عبارةٌ، بالنسبة إلينا نحن الغارقين في خطاب باب التبانة، نكررها بكل أشكالها منذ سنتين - جاء ردُّه عنيفاً على شكل بضع آيات من القرآن الكريم مُحضَّرة وموجَّهة تماماً لجعلنا ندرك أن تلك الصيغة غير مقبولة البتة، وأنه كان علينا أن نقول «كرامة الإنسان». وفجأةً لم نعد - بالنتيجة - نشكّك في أسطورية التبانة فقط، ولكن أيضاً وبطريقة ما في النتائج التي توصّل إليها أساتذتنا المستشرقون بالإجماع على أن الإسلام دين «مدينيّ».

والأمر في الإسلام مشابه لما هو في الحضارات الأخرى كافة: فالمدينةُ - في المُتَخيَّل الجَماعي - هي في الوقت نفسه «بابل»، رمز الانحطاط والفساد المديني والهلاك الأبدي، وهي «القدس» أيضاً، أي

(١١٠) السفير، ٢٣/٦/ ١٩٨٤.

أرض الله المختارة[111]. ولكن دعونا حقيقةً ننسى حكم ابن خلدون القاسي على الحياة الحَضرية، فقد أكّد الكتّاب الغربيون بخاصة على «الوجه» الثاني للمدينة العربية، وقد استندوا في تأويلهم ذلك إلى نصوص من القرآن الكريم مباشرةً. وعليه، فقد كتب مارسيه W. Marçais في مقالة بعنوان «الإسلام السياسي والحياة المدينية» «L'islamisme et la vie urbaine»[112] سنة ١٩٢٦ يقول فيها:

في علم الأخلاق الاجتماعي في الإسلام، من المندوبِ جداً الانتقال من حياة البداوة إلى حياة الحَضَر، ويُطلَق على ذلك اسم «الهجرة»، الذي يعني أيضاً كما يعلم الجميع هجرة الرسول مع أصحابه من مكة إلى المدينة المنورة.

ومؤخّراً أسهمت الثورة الإيرانية، التي رأت فيها بعضُ التحليلات علاقةً متوازية مع الانفجار السكّاني لمدينةٍ بحجم طهران[113]، وفي ذلك وجهة نظر ذكية، والاختراقُ المذهل للحركة الإسلامية لعدد من مدن المشرق[114] (حماة وحلب وطرابلس تحديداً) بطبيعة الحال، في إعادة الاهتمام بتلك النظرة إلى المدينة على أنها المكان الأمثل حيث تجتمع كل شروط التقوى، وكحارسة للإسلام ديناً وهويةً.

---

(١١١) انظر:

Michel Maffesoli [et al.], *Espaces et Imaginaires* (Grenoble: Presses universitaires de Grenoble, 1979), p. 25.

(١١٢) *Articles et Confessions* (Paris: Maisonneuve; Alger: Institut d'études orientales d'Alger, 1961), p. 63.

(١١٣) انظر:

Farhad Khosrokhavar, "Hassan K., Paysan dépaysanné parle de la Révolution iranienne," *Peuples méditerranéens,* no. 11 (avril-juin 1980), p. 24.

من بين أفكار هذا الأخير المتعلقة تحديداً بالهجرة إلى المدينة، وهو ما يدعوه «البيئة الكبيرة»، بوسعنا أن نستشهد بالآتي: «اِعلم أنه كي تكون صاحب فكر صحيح، عليك أن تعيش في بيئة كبيرة منذ شبابك. وصلاة الجماعة أفضل بمئة مرة من الصلاة بمفردك. هذا كلام علماء الدين، والقرآن ينص على ذلك...». مع هذا، الأسطر الآتية تصحح نسبياً من هذا التحليل. فميزة المكان الكبير، في النتيجة، تكمن في أنه يعطي للمؤمن الخيار: «إن أردت أن تذهب إلى الجنة، اذهب إلى مكان كبير، وإن أردت أن تحترق بنار جهنم، اذهب أيضاً إلى مكان كبير. ففي الحالتين أنت من يقرر...».

(١١٤) انظر:

Michaud, "L'État de barbarie," pp. 22-25.

وفي هذا الكتاب، هو الفصل الأول.

حتى مع «الاعتراف» بوجودها، تبقى الإشارةُ إلى المدينة في خطاب الشيخ شعبان مَجازيَّةً في أغلب الأحيان، فيُشبِّهها بيثرب (المدينة المنوّرة) مدينة الرسول. إنها «المدينة» بامتياز. كما حدث في خطبة ألقاها الشيخ في صيف ١٩٨٢، بينما كانت بيروت الغربية على بُعد بضعة كيلومترات جنوباً ترزحُ تحت الهجمات المتكررة للجيش الإسرائيلي. كانت طرابلس تتساءل حول التطورات المقبلة على الساحة، وكيف عليها أن تتصرف بالنتيجة: الحرب الإسرائيلية الخاطفة (Blitzkrieg)، والعودة المتوقَّعة للشرعية اللبنانية بالقوة على كل الأراضي الوطنية... أشعل الشيخ سعيد الحماسةَ لدى مستمعيه بأن أعادهم أربعة عشر قرناً إلى الوراء، إلى وضع مماثل خَبِرَه الرسولُ بنفسه: كان ذلك في معركة أُحُد التي واجه فيها المسلمون على أبواب المدينة أبا سفيان ومعه ٣٠٠٠ مقاتل من قريش. يشير القرآن الكريم في سورة الأحزاب (رقم ٣٣)[١١٥] إلى تردُّد أهل المدينة المنوّرة حول طريقة المواجهة: الدفاع عن المدينة من الداخل في «القلاع [التي تشكّلها] مجموعات المنازل العائدة إلى كل قبيلة»[١١٦]، أم أخذ زمام المبادرة في المعركة وحملِها إلى خارج المدينة. في النهاية اختار الرسول هذه الاستراتيجية الأخيرة للدفاع عن الواحة. ولكن حدث أنْ ارتدَّ نحو ٣٠٠ منافق على أعقابهم في منتصف الطريق إلى أُحُد وعادوا إلى بيوتهم. واليوم يهاجم أميرُ التوحيد بشدة كل أولئك الذين يطالبون بالصلح في المدينة، مستشهداً في خطابه بالآيات القرآنية بأسلوبٍ تقريريٍّ خطابيٍّ مُصقَع:

﴿وَإِذْ قَالَت طَّآئِفَةٌ مِّنْهُمْ يَٰٓأَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَٱرْجِعُوا۟﴾ [الأحزاب: ١٣]، وهكذا طلبوا من جميع الرجال المصمّمين أن يتوانوا وأن يتخلوا عن مواقعهم على خط الدفاع عن المدينة وأن يعودوا إلى بيوتهم، مع أنهم إنما خرجوا بأمر من الرسول لقتال المعتدين.

علماً أن طائفة منهم قد طلبت الإذن من الرسول في النكوص: ﴿وَيَسْتَـْٔذِنُ فَرِيقٌ مِّنْهُمُ ٱلنَّبِىَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ﴾ [من دون دفاع] ﴿وَمَا هِىَ

---

(١١٥) انظر حول هذا الموضوع أطروحة الدكتوراه من تقديم دلال البزري بواب:
Dalal Biziri Bawab, "Introduction à l'étude des mouvements islamistes sunnites au Liban," (Thèse 3ème cycle, Sociologie, Paris 1984), p. 246 sqq.

(١١٦) Maxime Rodinson, *Mahomet* (Paris: Ed. du Seuil, 1968), p. 210.

﴿بِعَوْرَةٍ إِن يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا﴾ [الأحزاب: ١٣]. وهذا هروب من المعركة، ووحدهم الجبناء يستطيعون تبرير ذلك، لأن أفضل طريقة للدفاع عن بيتك هي الدفاع عن المدينة التي تسكن فيها. ومن العبث أن تقاوم وأنت جالس في البيت بينما العدو في الساحة. وأنت إنْ لم تدافع عن كامل المدينة، لن يفيدك التحصّن في منزلك شيئاً. ولهذا يجب حمل المعركة إلى خارج المدينة حتى تبقى هذه الأخيرة مغلقة ولا يستطيع العدو دخولها...

كانت خطة المنافقين أن يكسروا جدار المدينة الدفاعيّ كي يتسلل إليها العدو، فتسقط الأحياء بيتاً بيتاً وشارعاً شارعاً. تلك هي خطة العدو الماكرة لتدمير حصوننا الداخلية... ﴿وَلَوْ دُخِلَتْ عَلَيْهِم مِّنْ أَقْطَارِهَا ثُمَّ سُئِلُوا الْفِتْنَةَ لَآتَوْهَا وَمَا تَلَبَّثُوا بِهَا إِلَّا يَسِيرًا﴾ [الأحزاب: ١٤][١١٧].

الأمر واضح: فطموح الشيخ شعبان في هذه الخطبة ليس إعطاء درس في الاستراتيجية بقدر ما هو طموحٌ في أن يفرض نفسه سيداً جديداً للمدينة ضد «العدو الداخلي»، مع أنه لم يمضِ سوى وقت يسير على تشكيل الحركة. ألم يكن في برنامج هذا الأخير أنْ يُلغي العصبيات في طرابلس؟ يجب إذاً من الآن فصاعداً «رؤية» المدينة من وجهة نظر الإسلام، في حَيِّزٍ جديد خارج إطار أزقّتنا وأحيائنا، بمعنى آخر تجاوزُ الاستراتيجية المحدودة لأهل المدينة. والشيخ شعبان يعرف كيف يستخدم بحذق غموض كلمة «المدينة» بمعنى «الحاضِرة»، ولكن أيضاً بمعنى «المدينة المنورة»، في أثرٍ رجعيٍّ عَوَّدنا عليه الشيخ. وعليه، لم يعد بوسعنا أبداً أن نعرِف ما إنْ كانَ يعني في خطاباته الرسولَ محمداً في المدينة أم يقصد نفسه شخصياً في طرابلس. علماً أن هذا التشبيه بين عاصمة الإسلام اللبنانية ومدينة الرسول لطالما كان حاضراً في مُتخيَّل مدينة طرابلس. ويذكر السيد ميقاتي أن الموضوع كان مطروقاً بشكل واسع في خِضمِّ الحماسة التي أظهرتها المدينة لدى استقبالها الملك فيصل، ملك سورية قبل دخول القوات الفرنسية إلى دمشق (١٩١٨ ـ ١٩٢٠)[١١٨].

---

(١١٧) *Le Coran,* traduction par Muhammad Hamidullah (Paris: Club du livre, 1966), et *Le Coran,* traduction de Denise Masson, coll. "Bibl. de la Pléiade" (Paris: Gallimard, 1967).

(١١٨) ميقاتي، **طرابلس في النصف الأول من القرن العشرين ميلادي**، ص١٥٧.

بعد الصيف المروِّع الذي مرَّ على بيروت الغربية سنة ١٩٨٢ وخلَّفها «منزوعةَ السلاح» و«ذليلة» (منشور حركة التوحيد بتاريخ ٥ حزيران/يونيو ١٩٨٣) أصبحت طرابلس المأخوذة بالموجة الإسلامية تحلم بأنها تجسِّد وحدَها كل تطلعات الإسلام في لبنان. ستصبح آخر مربّع للإيمان الحقيقي، وموقعاً متقدماً في الدفاع عن الإسلام ضد «موجة» أخرى من «الصليبيين» الجدد. وباتت المدينة تقدِّم نفسها ضمن إطار المدينة ـ الدولة المقاتلة. تضم طرابلس بطبيعة الحال منطقةً خلفيةً تتكون من مناطق الضنّية وعكّار، إضافةً إلى امتدادٍ نحو سهل البقاع الشمالي. إنه موقع متقدم، إذاً، لجبهة عموماً ما نضعها إلى الشرق أكثر: على خط النار الفاصل بين قوات الثورة الإسلامية وقوات النظام العراقي في بغداد. إنها الطوباوية في أشدِّ أشكالها. وإنْ كانت أسطورة المدينة ـ الدولة هذه ليست غريبة بالقدر الذي نعتقده عن السياق الإقليمي والتاريخي: ولسنا بحاجةٍ إلى الرجوع إلى التاريخ القديم وإلى موانئ الفينيقيين لنرى ذلك، إذ يكفي أن نذكِّر بخطة ألكساندر ميليران (Millerand) (رئيس مجلس النواب ووزير الخارجية الفرنسي) حول إنشاء «كونفدراليَّة سوريَّة»[١١٩] اقتَرَح فيها سنة ١٩٢٠ تطبيقَ «نظام بَلَديّ» على «المدن السُّنيَّة الخمس الكبرى»، وهي حلب وحماة وحمص وطَرابلس ودمشق، مما يمنحها بذلك بعض الاستقلالية، وذلك ضمن إجراءات أخرى، علماً أن الجنرال غورو كان معارضاً للأمر، على أن يُوكَل أمر إدارة شؤونها إلى «مجلس أعيان» يجمع «العائلات الكبيرة» في كل مدينة. وكان ميليران يرى في طرابلس تحديداً المدينة المُعدَّة تماماً لتطبيق هذا النظام لأنها «بصفتها مركزاً للإسلام السُّنِّي، لن ترغب في أن تكون تابعة لدولة مسيحية»[١٢٠].

لنترك الخطابات جانباً. فقد انبعثت المدينة على أرض الواقع من جديد بطريقة صارخة ضمن آلية عمل حركة التوحيد، التي تظهر هنا بوضوح «كحركة» ليس بمعنى منظمة تملك بنيتها الخاصة بها، بل بالأحرى كتيار ليس

---

(١١٩) انظر: وجيه كوثراني، **بلاد الشام: السكان، الاقتصاد والسياسة الفرنسية في مطلع القرن العشرين (قراءة في الوثائق)** (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٠)، ص٢١٧ ـ ٢٢٢: تلغراف سري من رئيس مجلس النواب ميليران إلى المفوضية العليا بتاريخ ٦ آب/أغسطس ١٩٢٠، بعنوان: «خطة تنظيم الانتداب الفرنسي في سورية».

(١٢٠) المصدر نفسه، ص٢٢٠.

فيه أي ترابط داخلي؛ فهي تتشكَّل، قدر الإمكان، وفقاً لشبكة خارجية، هي بالضبط... شبكة المدينة. يدير حركة التوحيد سبعة أمراء يتقاسمون طرابلس وفقاً لتقسيم البلديات والأحياء: القبة، الزاهرية، باب التبانة، الميناء، التل، باب الرمل، أبو سمرا. وفي أعلى المراتب ـ للتذكير ـ يأتي الشيخ سعيد شعبان الأمير الأعلى للحركة. وبين قوسين نقول إننا ومن جديد نلحظ في خطاب هذه المنظمة أهميةَ «الحارة» ـ الذي تحدثنا عنه باستفاضة ـ كمكان رمزي، علاوةً على ما يوليه من أهمية للمدينة؛ بل هو مكان سياسي واقتصادي: وفي داخل كل منطقة يتمتع الأمير بهامش كبير نسبياً للمناورة في «إدارة» منطقة نفوذه. كما أن لبعض الإمارات أهمية استراتيجية أكثر من غيرها، كما هي الحال مع ميناء طرابلس الذي يحكمه الشيخ هاشم الآغا أمير الميناء.

ولكن مرة أخرى، وحتى مع امتداد الحركة على كامل المدينة، يجب ألّا ننخدع بمستواها التنظيمي، وقد اعترف لنا خليل عكاوي بذلك أواخر سنة ١٩٨٣: «التوحيد مَنُّوْ مُوَحَّد»؛ إذ سرعان ما ظهرت العصبيات من جديد على السطح ـ إن افترضنا أنها قد تراجعت أصلاً ـ وراحت تتحالف بعضها ضد بعض داخل حركة التوحيد نفسها. وقد رأينا لاحقاً أن خليلاً قد انسحب من الحركة، ثم تبعه كنعان ناجي، رئيس جند الله. وفي صيف ١٩٨٤ أنشأ «لجان المساجد والأحياء»، والثاني «اللجان الإسلامية». وهي تسميات جديدة الهدف منها، اليوم، أن تتيح لشباب هاتين المجموعتين أن يُصدروا منشوراتهم الخاصة بهم، بمعنى آخر تأكيد شخصيتهم و«خطِّهم» السياسي الخاص بهم في قلب حركة التوحيد التي انسحبوا منها دون أن يُنكروا ـ في الوقت نفسه ـ ما تمثّله من شرعية: «نحن جزء منها من دون أن نكون فيها»، لأنه، من وجهة نظر خليل، لا يمكن التفكير رسمياً في إحياء «المقاومة الشعبية»، وهو ما يُنظر إليه كعودة إلى «العصبية»، فما بالك بفعل ذلك تحت شعارٍ شعبيٍّ (populiste) قد فات وقته منذ زمن بعيد؟! وأصبحت حركة التوحيد من الآن فصاعداً عنصراً أساسياً في سياسة المدينة، ليس بصفتها حركة خاصة إنما كرمز وكفكرة جوهرية للشرعية. أما الفكرة، فقد تجاوزت كثيراً إطار ما كانت تجسّده بدايةً بما أن حركة التوحيد أصبحت اليوم هي نفسها جزءاً من تجمّعٍ أوسع يضمّ «اللقاء الإسلامي» الذي يشمل مجموعتَي

«اللجان» اللتين أشرنا إليهما منذ قليل و«الجماعة الإسلامية»، وهي منظمة مرتبطة بحركة الإخوان المسلمين العريقة (فتحي يكَن). وفي ظل هذا الاحتدام الذي نعيشه حالياً لسنا نرى كيف يمكن للأمور أن تجري بغير ما هي عليه. يقول لنا الشباب في نهاية هذه الدراسة التحليلية التي ستكشف الأوهامَ المحيطة بما هو عليه «الوضع» نوعاً ما كما يُرى من باب التبانة على المستوى الدولي والإقليمي والمحلي: «لحسن الحظ لا يزال معنا الإسلام...».

* * *

الآن وقد وضعنا نقطة النهاية فيما يتعلق بجبهة الهوية، هل لا يزال بوسعنا أن نأمل في الخاتمة، أن نعود إلى موضوع جبهة الحيِّز السياسي؟ يبدو أن الأمل كبير إن بنينا حُكمنا وفقاً لما كُتب حول حملة الشيخ شعبان لـ«تطهير»، وكذلك عن نظرة خليل والشباب للسياسة. وعلى الرغم من تأكيدنا ضرورة الفصل في قبول هذا المفهوم الأخير بين الحيِّز السياسيّ والسياسة، لا بد من الرضوخ إلى واقع أن المفهوم الثاني جزءٌ لا يتجزأ من الأول وذو أهمية كبيرة.

في النهاية، يمكننا القول إن خليلاً «لا يشتغل بالسياسة» وفقاً للعبارة المعتادة. من المؤكد أنه لا ينكر هذا التأويل، واليوم يدخل اعتكافه داخل الإطار التنظيمي للجان المساجد ضمن استراتيجية رفضه لهكذا اشتغال؛ فهو يرى أن الإسلام السُّنِّي - حتى إن كان هناك مناضلون في سبيل الإسلام - يشكو من عيب كبير يتمثل في علاقاته القوية أكثر من اللازم (طوال ١٤ قرناً) مع السياسة وسلطة الدولة. أما خليل فيفضِّل اعتماد موقف متحفّظ بانتظار أن يأتي أخيراً إسلامٌ «نقي» على صورة إسلام باب التبانة نوعاً ما، ليفرض نفسه حركةً واسعةً لا تقاوَم تشمل «الأمة» بأجمعها.

هل هذا النزوع الطبيعي إلى الطوباوية المُستشعَر في الخطاب الذي يُنتجه «الحيّ» عنصرٌ جوهريٌّ لما هو مَديني، أم بالأحرى للإسلام السُّنِّي بشكل عام؟ نجدنا هنا في الخاتمة أمام أسئلة طرحناها في الأسطر الأولى من المقدمة حول وجود المدينة العربية الإسلامية. فهل المدينة في جوهرها بوتقةُ الطوباوية؟ وعلى المستوى نفسه، إنما في سياق مختلف، سيقول هنري

لوفيفر (H. Lefebvre) مستنتجاً انطلاقاً من تجربته الغربية: «عدم التوافق بين الأشياء المدينية والدَولتية (المتعلقة بالدولة) جذريٌّ، ولا يمكن للدولة إلا أن تمنع المدينة من التشكّل»[١٢١]. ولكن لن يسعنا هنا التطرق إلى احتمالات حدوث لقاءٍ فجائيٍّ بين حالتين، هما من ناحية أخرى حالتان متعارضتان.

قام ألبير حوراني في الأشهر الأولى للأزمة اللبنانية بتحليلٍ للوضع ينمُّ على تفكّرٍ متين، فقارن على مدار بضع صفحات بين «أيديولوجية المدينة» و«أيديولوجية الجبل»[١٢٢]، ورأى في الجهة الأولى إطاراً مؤسساتياً ذا آفاق واسعة بقدر ما هي فضفاضة، ورأى في الجهة الثانية بناءً وطنياً. لكنه سرعان ما وضع، في هذا الاتجاه الجديد في التحليل، المعالم التي تقود إلى البداهات الملموسة على أرض الواقع، وهو ما سيخيِّب أملَ بعض العقول الطليعية، أي إنّ في المدينة هناك السنَّة وفي الجبل يعيش الموارنة. يبدو جلياً أن رؤية الأمور من وجهة نظر الطائفية تسمح بفهم أفضل في مجال إنتاج الأيديولوجيات. وقد رأينا تاريخياً وجود تراكباتٍ بين خَطَّي الانشقاق بين المدينة والجبل من جهةٍ والتجمع المذهبي من جهةٍ أخرى؛ أي بين السنَّة والأقليات الدينية. هذا هو تقريباً النموذج المثالي للمدينة العربية. ولكننا رأينا أيضاً أنه مع بداية «التحديث»، وبالتالي وتحديداً منذ أن بدأ طرح مسألة البناء الوطني، أصبحت المدينة «مُختَرَقةً» من قِبل طوائف مختلفة جاءت للاستقرار فيها. فالمدينة، إذاً، كمكانٍ للتواصل - وليس الجبل - قد أصبحت بذلك المكانَ الذي تتخمّر فيه فكرة البناء الوطني، بمعنى «العيش المشترك». ثم يوضِّح ألبير حوراني تالياً فيما يتعلق «بأيديولوجية الجبل» أن مشروع البناء الوطني الذي كانت تحمله قد نشأ، في المحصلة، وتبلور حول نواة مارونية ووفقاً لآلية تلك النواة فقط. ففي الواقع، وكي نتكلم مثل خليل، «الطهارة» ليست عنصراً جوهرياً في الحيِّز المديني الأسطوري. ويمكننا أيضاً أن نفكّر بالعكس تماماً، أن نعثر في المدينة على التسوية في كل خطوة وفي الجبل هناك طُهر التكافل الطائفي.

فهل الطوباوية بذلك حِكرٌ على طائفة بعينها، مدينية في الواقع، أي

---

(١٢١) Lefebvre, *La Révolution urbaine,* p. 237.

(١٢٢) Albert Hourani, "Ideologies of the Mountain and the City," in: Roger Owen, ed., *Essays on the Crisis in Lebanon* (London: Ithaca Press, 1976), pp. 33-41.

الإسلام السُّنِّي؟ نعلم حقيقةً أن هذا الأخير يجد صعوبةً في تمثيل نفسه ضمن الإطار الضيق للواقع السياسي الجديد والمؤسساتي الذي قام على أنقاض الإمبراطورية العثمانية بُعيد الحرب العالمية الأولى. وفي المقابل، من المؤكد أن كل الأديان والمذاهب الأخرى - وكلها أقليات في الإطار الإسلامي التقليدي - قد طوَّرت وعياً أكثر وضوحاً للحيِّز اللبناني. يبقى هذا التضاد بين «الأغلبية» - في «الرأس» بطبيعة الحال - و«الأقلية» مفتاحاً جيداً للتحليل. ومع ذلك، ومع توسّع الصراع، توصّلت بعض التيارات المتطرفة من بين هذه «الأقليات» نفسها إلى فرض آفاق رمزية جديدة على طوائفها نفسها، تتجاوز بكثير الإطار اللبناني، بل تتجاهله كليةً. كما هي الحال مع نخبة مارونية قيادية جديدة - خارجة مباشرةً من أرض المعركة - تقدّم نفسها «نخبةً راديكالية»، بمعنى أنها تريد أن «تعيش مسيحيتها بكامل أبعادها من دون أية تنازلات». في هذا الخطاب، الذي يبدو - للغرابة - أن خليلاً يشاطره الرأي، لم يعد الأمر يتعلق بمسيحيّي لبنان بل «بمسيحيةٍ شرقيةٍ»، وهو حيِّز رمزي بالكاد تدخل في رسم حدوده القارات وعلامات المسافات[١٢٣]. وبالطريقة نفسها، فإن تياراً مثل تيار السيد محمد حسين فضل الله عند الطائفة الشيعية يضع نفسه على مستوى الأمة الإسلامية، على الأقل في بنية الخطاب. ومن هنا يأتي انجذاب شباب التبانة إليه؛ لأن أتباع حزب الله اللبناني - مثلهم مثل الشيخ شعبان - يتصورون دورَهم في علاقةٍ مباشرة مع الكونيّ. ويكفي الرجوع إلى عَلَم الحزب الذي يضع إلى جانب صورة الإمام، ثم الكلاشينكوف وهو أمر إجباري، صورةً للكرة الأرضية وإنْ كان رسماً نصفياً لها. وعليه فالطوباوية اليوم تيارٌ يخترق الطوائفَ كما لو أنها مجموع كامل، بما أنّ على هذه الأخيرة بالضرورة أن تعرِّف عن نفسها لأجل ذاتها (per sc) (دون تدخل عوامل خارجية) وفقاً للمُعضلة التي أشرنا إليها بين الهوية («أن يعيشوا مسيحيتهم بكل أبعادها» و«أن يعيشوا إسلامهم. . . ») والحيِّز السياسي «العيش مع. . . ».

رأينا أن الدولة الحديثة قد قامت في الأساس على التسوية والتفاهم، عند النقطة صفر من الهوية وعند تقاطع كل خطوط التشارك بين مختلف

(١٢٣) مقابلة شخصية مع سمير جعجع، القائد العسكري للقوات اللبنانية، مسؤول المنطقة الشمالية، في تموز/ يوليو ١٩٨٤.

الطوائف. أقل ما يمكننا قوله هو إن هذه الصيغة قد وُضعت أمام امتحانٍ قاسٍ طوال العقد الماضي. ويبدو اليوم أننا وصلنا في الواقع إلى النقطة صفرٍ حيِّزٍ سياسيٍّ، تَبرُزُ بشكل جيد نسبياً في شهادة أحد «قَبَضايات» طرابلس ممن تملؤه خيبة الأمل حول الأيديولوجيات التعبوية للسنوات الماضية: «[من الآن فصاعداً] أنا أقاتل من أجل كرامتي ووجودي على الأرض».

إنه إذاً ثأر الطائفة من المؤسّسة، ثأر (Verein) من (Anstalt) وفقاً لتقسيمات ماكس فيبر. إنه أقصى تطور في تحقيق الذات الطائفية؛ فمن جهة تقومُ كلُّ مجموعةٍ باختراع دَورٍ مخلِّصٍ على مستوى الإنسانية جمعاء، يتزامنُ مع انخفاضٍ في قيمة العلاقات الخارجية للطائفة من الجهة الأخرى. ومع ذلك... تطرح هذه العودة إلى تاريخ «العصبية» في باب التبانة مشكلةً نظرية سنعرضها على القراء في نهاية هذا الفصل، حتى إنْ أثارت هذه المشكلة بعض الشكوك حول المُحاجّات السابقة. ونقول في المحصلة إن المرء في باب التبانة يُظهر أصولَه الريفية عندما يكون نموذج غيفارا على جدول الأعمال، و«مدنيَّتَه» عندما يتعلق الأمر بالقتال ضد جيرانه في «الجبل». أليس من الجائز أن تكون الهوية نفسها سياسيّةً مغرِقةً في السياسة؟ فتكون العصبية إذاً هي الأصل، وهي التي شكَّلت هويتَها وفقاً للظروف و«الانفتاحات» السياسية الممكنة. قلنا في المقدمة إن خليلاً لن يختار سوى «الطهارة» دائماً. ولكنه مع ذلك لم يطوِّر حِسَّ الشهادة، بل على العكس، إذ رأيناه خلال السنوات الثلاثة الماضية (١٩٨١ ـ ١٩٨٤) قد نجح في إخراج طائفته من عدة ورطات مهلكة، مُظهراً بذلك حِسّاً سياسياً يصل حدَّ العبقرية. ونُذكِّر أن السياسة هنا تؤخذ بمعناها كقاعدةٍ للَّعِب بين مختلف «العصبيات»، ضمن النظام السياسي العربي الشموليّ. بالطبع تبقى الخطوط العريضة التي تحدِّد هوية المجموعة، أو لِنقُل الأمرَ غير القابل للتفاوض. والعلاقة بالدولة واحد من هذه الخطوط، بل هي الخط الرئيس من دون شك. ونترك حول هذا الموضوع الكلمة الأخيرة لخليل؛ فبعد تعيين رشيد كرامي رئيساً للوزراء (في ٢٦ نيسان/أبريل ١٩٨٤) سألناه إنْ لم يكن يظن أن طرابلس قد أصبحت، بطريقة ما ومن الآن فصاعداً، «شريكةً» مع الدولة، وماذا يستخلص من ذلك لأجل جماعته؟ فجاء جوابُهُ سهلاً: بالنسبة إليه، لم يَعُد هناك دولة منذ سنة ١٩٧٥، إنما فقط معادلة وتنظيمٌ إداريٌّ لعلاقات القِوى. ثم أضاف: «يا رَيتْ

في دولة. . . »، إذاً لكان عليها على الأقل أن تحدِّد موقفها منه (وضده). فهل علينا أن نرى في هذا التفكير الدليلَ على أن الهوية ليست العنصر الأول في التحليل[124]؟

(١٢٤) سُلِّم المخطوط يوم ١٩ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٤.

المراجع الكاملة لميشيل سورا

الأعمال

Des hommes dans le soleil. Traduction et presentation de trois nouvelles de Ghassan Kanafani. Paris: Sindbad, 1977. 202 pages.

État et Secteur public industriel en Syrie. En collaboration avec Jean Hannoyer. Beyrouth: Publications du Centre d'Etudes et de Recherches sur le Moyen-Orient Contemporain (CERMOC), 1979. 137 pages.

Les Frères musulmans (1928-1982). En collaboration avec Olivier Carré. Paris: Gallimard, 1983(*). 238 pages. (Coll. "Archives")

تمت إعادة إصداره تحت اسْميْ:

Olivier Carré et Michel Seurat. Paris: Ed. L'Harmattan, 2002.

L'État de Barbarie. Paris: Ed. du Seuil, 1988.

مشاركة بأعمال جماعية

"La Syrie: les populations, la société et l'État." dans: *La Syrie d'aujourd'hui.* Sous la direction d'Andre Raymond. Paris: Editions du CNRS, 1980, pp. 87-140.

"État et industrialisation dans l'Orient arabe (les fondements socio-historiques)." dans: *Industrialisation et Changements sociaux dans l'Orient arabe.* Beyrouth: Centre d'Etudes et de Recherches sur le Moyen-Orient Contemporain (CERMOC), 1932, pp. 27-67.

(*) نشرت تحت اسم مستعار.

"L'Utopie islamiste au Moyen-Orient arabe et particulièrement en Egypte et en Syrie." dans: *L'Islam et l'Etat dans le monde d'aujourd'hui.* Sous la direction d'Olivier Carré. Paris: Presses universitaires de France, 1982. pp. 20-29.

"Le Quartier de Bab Tebbâné à Tripoli (Liban): Etude d'une urbaine." dans: *Mouvements communautaires et Espaces urbains au Machreq.* Beyrouth: Centre d'Etudes et de Recherches sur le Moyen-Orient Contemporain (CERMOC), 1985.

"L'Etat de barbarie." Paris: Ed. Seuil, 1989. pp. 321-322. (Collection Esprit)

مقالات

"Vers un théâtre arabe "solidaire"." *Peuples méditerranéens*: janvier 1978(*). pp. 25-52.

"Le Rôle de Lyon dans l'installation du mandat français en Syrie: Intérêts économiques et culturels, luttes d'opinion (1915-1925)." *Bulletin d'études orientales* (Institut français de Damas): vol. 31, 1979. pp. 129-165.

"État et paysans en Syrie." *Revue de géographie de Lyon.* Actes d'une table ronde organisée sur ce theme par l'université de Lyon II, 1979. pp. 257-270.

"L'agitation confessionnelle en Syrie." *Le Monde diplomatique*: octobre 1979(*).

"La Société syrienne contre son Etat." *Le Monde diplomatique*: avril 1980(*).

"Caste, confession et société en Syrie: Ibn Khaldoun au chevet du "progressisme" arabe." *Peuples méditerranéens*: vol. 16, juillet-septembre 1981(*). pp. 119-130.

"L'Orientalisme, l'Orient créé par l'Occident, critique de l'ouvrage de E. Said." *Revue d'études palestiniennes*: vol. 1 (automne 1981).

"The Importance of Bodyguards." *Merip Reports*: no. 110, novembre-décembre 1982(*). pp. 29-31.

"L'État de barbarie: Syrie, 1979-1982." *Esprit:* novemhre 1983(*). pp.16-30.

"Tripoli: Le Dernier bastion de Yasser Arafat." *Maghreb-Machreq:* vol. 102, octobre-décembre 1983(*). pp. 109-110.

(*) نشرت تحت اسم مستعار.

"Terrorisme d'État, terrorisme contre l'État: le cas syrien." *Esprit:* numero special sur le terrorisme, octobre 1984(*). pp. 188-201.

"La Ville arabe orientale." *Esprit:* février 1986. pp. 9-14.

النصوص التي تم جمعها في هذا الكتاب مصدرها أعمال ميشيل سورا التالية:

Michel Seurat: *L'État de barbarie*. Paris: Seuil, 1989. (collection "Esprit/Seuil"); *Les Frères musulmans (1928-1982)*. Présenté par Olivier Carré et Gérard Michaud (pseudonyme de M.S.). Paris: Gallimard, 1983. (Coll. "Archives"), et André Raymond (dir.). *La Syrie d'aujounl'hui*. Paris: Éditions du CNRS, 1980.

(*) نشرت تحت اسم مستعار.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

الجندي، سامي. **البعث**. بيروت: دار النهار، ١٩٦٩.

الحافظ، ياسين. **الهزيمة والأيديولوجية المهزومة**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩.

الحسيني، إسحق موسى. **الإخوان المسلمون: كبرى الحركات الإسلامية الحديثة**. بيروت: دار بيروت، ١٩٥٦.

الخطيب، محمد عبد الله وعبد المنعم سليم جبارة. **النصيرية في الميزان**. القاهرة: دار الأنصار، ١٩٨٠.

الرزاز، منيف. **التجربة المرة**. بيروت: دار غندور، ١٩٦٧.

رزق، جابر. **الإخوان المسلمون والمؤامرة على سوريا**. القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٨٠.

السباعي، مصطفى. **اشراكية الإسلام**. دمشق: مطبعة جامعة دمشق، ١٩٥٩.

الطنطاوي، عبد الله وعمر التلمساني. **المسلمون في سوريا والإرهاب النصيري، ١٩٦٤ ـ ١٩٧٩**. القاهرة: دار الأنصار، ١٩٧٩.

العروي، عبد الله. **مفهوم الدولة**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١.

غليون، برهان. **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩.

كوثراني، وجيه. **بلاد الشام: السكان، الاقتصاد والسياسة الفرنسية في مطلع القرن العشرين (قراءة في الوثائق)**. بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٠.

مرقص، الياس. **المقاومة الفلسطينية والموقف الراهن**. بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧١.

المستيري، أحمد [وآخرون]. **التجارب الديمقراطية في الوطن العربي**. بيروت: دار الحداثة، ١٩٨١.

مصطفى، خليل. **سقوط الجولان**. ط ٢. القاهرة؛ عمّان: دار الاعتصام، ١٩٨٠.

المقدسي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**. حرره وحققه م. ج. دي غويه. ليدن: مطبعة بريل، ١٩٠٦. (المكتبة الجغرافية العربية؛ ٣)

ميقاتي، محمد نور الدين عارف. **طرابلس في النصف الأول من القرن العشرين ميلادي**. طرابلس: دار الإنشاء، ١٩٧٨.

نضال حزب البعث العربي الاشتراكي عبر مؤتمراته القومية، ١٩٤٧ ـ ١٩٦٤. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧١.

هلال، محمد طالب. **دراسة عن محافظة الجزيرة من النواحي القومية، الاجتماعية، السياسية**. دمشق: مطابع حزب البعث، ١٩٦٣.

هيلان، رزق الله. **سورية بين التخلف والتنمية**. دمشق: [د. ن.]، ١٩٧٣.

دوريات

البعث: ١٣/ ٤/ ١٩٧٦؛ ١/ ١١/ ١٩٧٧.

تشرين: ٩/ ٣/ ١٩٨٠.

الثورة: ١٤/ ٥/ ١٩٧٧؛ ١٣/ ١/ ١٩٧٨؛ ٢٨/ ٩/ ١٩٨٠.

جيش الشعب: ٧/ ٣/ ١٩٧٢.

الحرية: ٢٤ حزيران/يونيو ١٩٧٤.

الحوادث: ٧ كانون الأول/ديسمبر ١٩٧٩.

الرأي: ٢٦/١/١٩٨١؛ ٢٦/٢/١٩٨١.

السفير: ٢٠/٥/١٩٨٠؛ ٢٢ ـ ٢٣/٤/١٩٨١؛ ٥/٦/١٩٨٤، و٢٣/٦/١٩٨٤.

الشراع: ٢٣ أيار/مايو ١٩٨٣.

المستقبل: ١٩ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٣.

النذير: العدد ٣؛ ٧ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٩؛ العدد ٧، ٥ كانون الأول/ديسمبر ١٩٧٩؛ العدد ٨، ١٣ كانون الأول/ديسمبر ١٩٧٩؛ العدد ١٠، ١ شباط/فبراير ١٩٨٠؛ العدد ١٢، ٢٦ شباط/فبراير ١٩٨٠؛ العدد ٢٦، ٢١ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٠؛ العدد ٣١، ٢١ آذار/مارس ١٩٨١؛ العدد ٣٢، نيسان/أبريل ١٩٨١، والعدد ٣٨، ١٤ أيلول/سبتمبر ١٩٨١.

نضال الفلاحين: ١٣ نيسان/أبريل ١٩٧٧.

نهج الإسلام: ٢ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٠.

الوطن العربي: العدد ٢٧٠، نيسان/أبريل ١٩٨٢.

٢ ـ الأجنبية

Books

Abu Lughod, Ibrahim. *The Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963.

Arendt, Hannah. *Le Système totalitaire.* Paris: Ed. du Seuil, 1972.

Articles et Confessions. Paris: Maisonneuve; Alger: Institut d'études orientales d'Alger 1961.

Be'eri, Eliezer. *Army Officers in Arab Politics and Society.* New York: Praeger, 1970.

Besoins et possibilités de développement du Liban; étude préliminaire: Mission IRFED-Liban, 1960-1961. Beyrouth: Helio Electronic Press, 1963.

Berque, Jacques. *Les Villes.* Paris: École pratique des hautes études, 1958.

Betts, Robert Brenton. *Christians in the Arab East: A Political Study.* Athens: Lycabettus, 1975.

Blake, G. H. and R. I. Lawless. *The Changing Middle Eastern City.* London: Croom Helm, 1980.

Bosworth, Clifford Edmund. *The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran 994-1040.* 2nd ed. Beyrouth: Librairie du Liban, 1973.

Bouron, Capitaine N. *Les Druzes: Histoire du Liban et de la montage Haouranaise.* Paris: Berger- Levrault, 1930.

Brown, Leon Carl (ed.). *From Madina to Metropolis-Heritage and Change in the Near Eastern City.* Princeton, NJ: Darwin Press, 1973.

Bulletin statistique, 1974-1975. Damas: L'Union générale des syndicate ouvriers, 1976.

Canetti, Elias. *Masse et Puissance.* Traduit de l'allemand par Robert Rovini. Paris: Gallimard 1966.

Carré, Olivier et Gérard Michaud. *Les Frères musulmans: Égypte et Syrie (1928-1982).* Paris: Gallimard, 1983. (Coll. "Archives")

Centre d'Etudes et de Recherches Marxistes. *Sur le "mode de production asiatique".* Paris: Editions Sociales, 1974.

Chaliand, Gérard [et al.] *Les Kurdes et le Kurdistan: La Question nationale kurde au Proche-Orient.* Paris: Maspero, 1978.

Chevallier, Dominique. *La Société du Mont Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe.* Paris: Geuthner, 1971.

________ (ed.). *L'Espace social de la ville arabe.* Paris: Maisonneuve et Larose, 1979.

Clément, Catherine B. *Le Pouvoir des mots.* Paris: Mame, 1973.

Le Coran. Traduction par Muhammad Hamidullah. Paris: Club du livre, 1966.

Le Coran. Traduction de Denise Masson. Paris: Gallimard, 1967. (Coll. "Bibl. de la Pléiade")

Dakar, N. *Sédentarisation des bédouins nomades en Syrie.* Paris: Ecole pratique des hautes études, 1973.

Deleuze, Gilles et Félix Guattari. *Mille plateaux capitalisme et schizophrénie.* Paris: Ed. de Minuit, 1980.

Discours sur l'histoire universelle: Al-Muqaddima. Traduit de l'arabe, présenté et annoté par Vincent Monteil. Beyrouth: Commission internationale pour la traduction des chefs-d'oeuvre, 1967. 3 tomes. (Collection Unesco d'œuvres representatives)

Drevet, J.-F. *Etude urbaine de Tripoli.* Nanterre: Faculté des Lettres, 1969.

L'Ecole de Chicago: Naissance de l'écologie urbaine. Présentation d'Yves Grafmeyer Isaac Joseph. Paris: Editions du Champ Urbain, 1979.

Enegrén, André. *La Pensée politique de Hannah Arendt.* Paris: Presses universitaires de France, 1984.

Entretiens sur l'évolution des pays de civilization arabe. Paris: Centre d'études de politique étrangère (CERF), 1938.

Etat et perspectives de l'industrie au Liban. Beyrouth: Centre d'Etudes et de Recherches sur le Moyen-Orient Contemporain (CERMOC), 1978.

Faour, Ali. *Géographie urbaine de la ville de Tripoli (Liban).* Bruxelles: Université libre de Bruxelles, Faculté des sciences, 1975. 2 vols.

Faye, Jean-Pierre. *Dictionnaire politique portatif en cinq mots.* Paris: Gallimard, 1982.

Fiches du monde arabe, no. 696. Beyrouth: Le Budget, 1977.

Freund, Julien. *Sociologie de Max Weber.* Paris: Presses universitaires de France, 1968.

Gardet, Louis. *La Cité musulmanne: Vie sociale et politique.* 4ème éd. Paris: Vrin, 1967.

Gellner, Ernst. *Muslim Society.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1981.

Gérard, Raulet (ed.). *Utopie, Marxisme selon Ernest Bloch.* Paris: Payot, 1976.

Gilbert, Martin. *The Jews of Arab Lands: Their History in Maps.* London: Furnival Press, 1976.

Gulick, John. *Tripoli-A Modern Arab City.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967. (Harvard Middle Eastern Studies)

Henri, Lefebvre. *Du rural à l'urbain.* Textes rassemblés par Mario Gaviria. Paris: Anthropos, 1970.

Hobsbawm, Eric J. *Les Primitifs de la révolte dans l'Europe modern.* Paris: Ed. Fayard, 1966. (Collection "l'histoire sans frontiers")

Holt, Peter Malcolm (ed.). *Political and Social Change in Modern Egypt: Historical Studies from the Ottoman Conquest to the United Arab Republic.* Oxford; New York: Oxford University Press, 1968.

Hourani, Albert. *Minorities in the Arab World.* New York: Oxford University Press, 1947.

Introduction à l'histoire urbaine de la Syrie ottomane (XVIème-XVIIIème siècle). Beyrouth: Librairie orientale, 1982.

Judaica Encyclopædia. 4ème éd. Jérusalem: Macmillan, 1978.

Labica, Georges. *Politique et religion chez Ibn Khaldoun: Essai sur l'idéologie musulmane.* Alger: SNED, 1968.

Lang, David Marshall. *The Armenians.* London: Minority Rights Group, 1878. (Report Minority Rights Group; no. 32)

Laoust, Henri. *Les Schismes dans l'Islam.* Paris: Payot, 1977.

Lapidus, Ira M. *Muslim Cities in the Later Middle Ages.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967.

________ (ed.). *Middle Eastern Cities: A Symposium on Ancient, Islamic, and Contemporary Middle Eastern Urbanism.* Berkeley, CA: University of California Press, 1969.

Laroui, Abdallah. *La Crise des intellectuels arabes: Traditionalisme ou historicisme?.* Paris: Maspéro, 1974.

Ledrut, Raymond. *Sociologie urbaine.* 3ème éd. Paris: Presses universitaires de France, 1979.

Lefebvre, Henri. *La Révolution urbaine.* Paris: Gallimard, 1970. (Collection idées; no. 216)

Lefort, Claude. *L'Invention démocratique: Les Limites de la domination totalitaire.* Paris: Fayard, 1981.

Lenczowski, George H. (ed.). *Political Elites in the Middle East.* Washington, DC: American Enterprise Institute, 1975.

Lewis, Bernard. *Les Assassins: Terrorisme et politique dans l'Islam medieval.* Présentation de Maxime Rodinson; traduit de l'anglais par Annick Pélissier. Paris: Berger-Levrault, 1982.

Mackenzie, William James Millar. *Pouvoir, violence, decision.* Paris: Presses universitaires de France, 1979.

Maffesoli, Michel [et al.]. *Espaces et Imaginaires.* Grenoble: Presses universitaires de Grenoble, 1979.

Manuel, Castells. *La Question urbaine.* 2ème éd. Paris: François Maspéro, 1980.

Milson, Menahem (ed.). *Society and Political Structure in the Arab World.* New York: Humanities Press, 1973.

Moussa, Mounir. *Etude sociologique des Alaouites ou Nosaïris.* Sous la direction Raymond Aron. Paris: [s. n.], 1958. 2 tomes.

Mouvements communautaires et Espaces urbains au Machreq. Beyrouth: Centre d'Etudes et de Recherches sur le Moyen-Orient Contemporain (CERMOC), 1985.

Mumford, Lewis. *La Cité à travers l'histoire.* Paris: Ed. du Seuil, 1964.

Nassar, Nassif. *La Penseé réaliste d'Ibn Khaldoun.* Paris: Presses universitaires de France, 1967.

Naipaul, Vidiadhar Surajprasad. *Crépuscule sur l'Islam: Voyage aux pays des croyants.* Paris: Albin Michel, 1981.

Owen, Roger (ed). *Essays on the Crisis in Lebanon.* London: Ithaca Press, 1976.

Petran, Tabitha. *Syria.* London: Ernest Benn, 1972.

Politiques urbaines dans le monde arabe: Maghreb, Moyen-Orient, péninsule arabique. Lyon: Maison de l'Orient, Études sur le monde arabe, 1984.

Popper, Karl. *La Société ouverte et ses ennemis, tome 2: Hegel et Marx.* Paris: Ed. du Seuil, 1979.

Principes de la philosophie du droit. Paris: Gallimard, 1968. (Coll. "Idée")

Rabinovich, Itmar. *Syria under the Ba'ath 1963-1966: The Army Party Symbiosis.* Jerusalem: Israel University Press, 1972.

Raymond, André (dir.). *La Syrie d'aujourd'hui.* Paris: Éditions du CNRS, 1980.

Renaissance du monde arabe. Gembloux: Duclot, 1972.

Rodinson, Maxime. *Les Arabes.* Paris: Presses universitaires de France, 1979.

________ . *Mahomet.* Paris: Ed. du Seuil, 1968.

Sabari, Simha. *Mouvements populaires à Bagdad a l'époque IXème-XIème siècles*. Paris: Maisonneuve, 1981.

Sanhoury, A. *Le Califat, son évolution vers une "Société des Nations orientales"*. Paris: Geuthner, 1926.

Santos, Milton. *L'Espace partagé: Les Deux circuits de l'économie urbaine des pays sous-développés*. Paris: M.-Th. Génin, 1975.

Sartre, Jean-Paul. *Saint Genet, comédien et martyr*. Paris: Gallimard, 1952.

Seale, Patrick. *The Struggle for Syria*. Oxford: Oxford University Press, 1965.

Seurat, Michel. *L'Etat de barbarie*. Paris: Le Seuil, 1988.

Shils, Edward. *The Intellectuals and the Powers, and Other Essays*. 2nd ed. Chicago, IL: Chicago University Press, 1974.

Sorel, Georges. *Reflexions sur la violence*. Paris: Marcel Rivière et Cie, 1972.

Stein, Gustav and Gustav Steinbach (eds.). *The Contemporary Middle Eastern Scene*. Opladen: Leske, 1979.

Strauss, Leo. *De la tyrannie*. Paris: Gallimard, 1954.

Talbi, Mohamed. *Ibn Khaldun et l'Histoire*. Tunis: Maison Tunisienne de l'Edition, 1973.

Touraine, Alain. *Production de la Société*. Paris: Le Seuil, 1973.

________ . *Les Sociétés dépendantes*. Gembloux: Duculot, 1976.

________ . *Sociologie de l'action*. Paris: Les Éditions du Seuil, 1965.

Toynbee, Arnold J. *Les Villes dans l'histoire*. Paris: Payot, 1972.

Udovitch, Avraham L. (ed.). *Islamic Middle East, 700-1900: Studies in Economic and Social History*. Princeton, NJ: Darwin Press, 1981. (Princeton Studies on the Near East).

Van Dam, Nikolaos. *The Struggle for Power in Syria*. London: Croom Helm, 1979.

Viallaneix, Paul. *La Voie royale*. Paris: Flammarion, 1971.

Volney, M. Constantin-François. *Voyage en Egypte et en Syrie*. Publié avec une introduction et des notes par Jean Gaulmier. Paris: Mouton, 1959.

Weulersse, Jacques. *Paysans de Syrie et du Proche-Orient: Le Paysan et la terre*. Paris: Gallimard, 1946.

Periodicals

"À Propos du "socialisme de l'Islam". *Orient*: vol. 20, 4e trimester, 1961.

Anonyme. "L'agitation confessionnelle en Syrie." *Le Monde diplomatique:* octobre 1979.

An-Nahar Arab Report and Memo (Beyrouth): vol. 48, 18 février 1980.

Bayart, Jean-François. "L'Analyse des situations autoritaires' études bibliographiques." *Revue Française de science politique*: vol. 26, no. 3, juin 1976

_______ ."Le Politique par le bas en situation autoritaire." *Esprit*: vol. 6, no. 90, juin 1984.

Ben Achour, Yadh. "Structure de la pensée politique islamique classique." *Pouvoirs*: no. 12 (no. spécial sur: Les régimes islamiques): janvier 1980.

Ben Jelloun, Tahar. "Le Désarroi du monde arabe et les refuges de l'histoire." *Le Monde diplomatique*: février 1981.

Cahen, Claude. "Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen age, II." *Arabica*: vol. 6, no. 1, 1959.

Cahiers du cinema: nos. 290-291, juillet- août 1978.

Cheddadi, A. "Le Système du pouvoir en islam d'après Ibn Khladoun." *Annales ESC*: mai-août 1980.

Clastres, Pierre. "Archéologie de la violence." *Libre*: no. 1, 1977.

Donohue, J. J. "La Nouvelle constitution syrienne et ses détracteurs." *Travaux et Jours*: vol. 47, April-June 1973.

Dumont, Louis. "La Conception moderne de l'individu: notes sur sa genèse, en relation avec les conceptions de la politique et de l'ètat à partir du XIIIème siècle." *Esprit*: février 1978.

L'èconomiste arabe: no. 244, mars 1979.

Eickelman, Dale F. "Is There an Islamic City?: The Making of a Quarter in a Moroccan Town." *International Journal of Middle East Studies*: vol. 5, no. 3, June 1974.

Esprit: novembre 1983; octobre-novembre 1984; no. 111, février 1986.

Gauchet, Marcel. "L'Expérience totalitaire et la pensée de la politiquc." *Esprit*: juillet-août 1976.

Periodicals

"À Propos du "socialisme de l'Islam". *Orient*: vol. 20, 4e trimester, 1961.

Anonyme. "L'agitation confessionnelle en Syrie." *Le Monde diplomatique:* octobre 1979.

An-Nahar Arab Report and Memo (Beyrouth): vol. 48, 18 février 1980.

Bayart, Jean-François. "L'Analyse des situations autoritaires' études bibliographiques." *Revue Française de science politique*: vol. 26, no. 3, juin 1976

________ ."Le Politique par le bas en situation autoritaire." *Esprit*: vol. 6, no. 90, juin 1984.

Ben Achour, Yadh. "Structure de la pensée politique islamique classique." *Pouvoirs*: no. 12 (no. spécial sur: Les régimes islamiques): janvier 1980.

Ben Jelloun, Tahar. "Le Désarroi du monde arabe et les refuges de l'histoire." *Le Monde diplomatique*: février 1981.

Cahen, Claude. "Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen age, II." *Arabica*: vol. 6, no. 1, 1959.

Cahiers du cinema: nos. 290-291, juillet- août 1978.

Cheddadi, A. "Le Système du pouvoir en islam d'après Ibn Khladoun." *Annales ESC*: mai-août 1980.

Clastres, Pierre. "Archéologie de la violence." *Libre*: no. 1, 1977.

Donohue, J. J. "La Nouvelle constitution syrienne et ses détracteurs." *Travaux et Jours*: vol. 47, April-June 1973.

Dumont, Louis. "La Conception moderne de l'individu: notes sur sa genèse, en relation avec les conceptions de la politique et de l'ètat à partir du XIIIème siècle." *Esprit*: février 1978.

L'èconomiste arabe: no. 244, mars 1979.

Eickelman, Dale F. "Is There an Islamic City?: The Making of a Quarter in a Moroccan Town." *International Journal of Middle East Studies*: vol. 5, no. 3, June 1974.

Esprit: novembre 1983; octobre-novembre 1984; no. 111, février 1986.

Gauchet, Marcel. "L'Expérience totalitaire et la pensée de la politique." *Esprit*: juillet-août 1976.

Rondot, Pierre. "Les Kurdes de Syrie." *La France méditerranéenne et africaine*: vol. 1, 1939.

Rouleau, Eric. "La Revanche des campagnes." *Le Monde*: 16/10/1966.

Santucci, Robert. "La Syrie avant l'affrontement." *Maghreb-Machrek:* no. 60, octobre-décember, 1983.

Al-Soufi-Richard, Joumana. "Le Vieux Tripoli dans ses structures actuelles." *Annales de Géographie de l'Université Saint-Joseph* (Beyrouth): vol. 2, 1981.

St. Guyard, M. "Le Fetwa d'Ibn Taymiyyah sur les Nosairis." *Journal Asiatique* (Paris): série VI, tome 18, 1871.

Tannous, Afif I. "The Arab Tribal Community in a National State." *Middle East Journal*: vol. 1, no. 1, January 1947.

Times (London): 15 February 1982.

Van Dusen, Michael H. "Political Integration and Regionalism in Syria." *The Middle East Journal*: vol. 26, no. 2, Spring 1972.

Wirth, Louis. "Le Phénomène urbain comme mode de vie." *Journal Américain de Sociologie:* 1938.

Conference

La Ville arabe dans l'Islam: Histoire et mutations (actes du 2ème colloque de l'A.T.P.) "Espaces socio-culturels et croissance urbaine dans le monde arabe," Carthage-Amilcar, 12-18 mars 1979. Édité par Dominique Chevallier et Abdelwahab Bouhdiba. Tunis: Université de Tunis, Centre d'études et de recherches économiques et sociales, 1982.

Theses

Bawab, Dalal Biziri. "Introduction à l'étude des mouvements islamistes sunnites au Liban." (Thèse 3ème cycle, Sociologie, Paris 1984).

Ghalioun, Burhan. "Etat et luttes de classes en Syrie, 1945-1970." (Unpublished Thesis, Paris, 1974).

Samman, Mouna Liliane. "La Population de la Syrie étude géodémographique." (Thèse pour le doctorat du 3ème cycle, Paris I, juin 1976).

ميشيل سورا

سورية: الدولة المتوحشة

هذا الكتاب

سورية
الدولة المتوحشة

Michel Seurat

SYRIE
L'ÉTAT DE BARBARIE

Préface de Gilles Kepel



proche Orient

puf

«حين عدتُ إلى دراسات ميشيل سورا المنشورة في الثمانينيات، وجدت فيها، على الرغم من مرور الزمن، وثيقة أنثروبولوجية وتاريخية نادرة تُفسّر الآليات والمبادئ الأولى لتأسيس نظام الأسد وعمله، وأساليب حكمه، وتعاملاته مع الرأي العام السوري والعالمي، التي لم تتغير كثيراً منذ تأسيسه... إن هذه الدراسات تقدّم لنا، ربما أكثر من أي كتاب آخر حديث، مفاتيح أساسية للإجابة عن سؤال: لماذا وصلت سورية إلى الوضع الكارثي الذي نعرفه اليوم؟

لم تخدع شعارات التقدّمية والاشتراكية والعداء للإمبريالية التي كان يُظهرها نظام الأسد ميشيل سورا، واكتشف، منذ مقالاته الأولى، بحدسه الرهيف، أنه لا يوجد عند الأسد مشروع آخر، لا بناء أمة ولا بناء دولة ولا إقامة عدالة اجتماعية، وإنما بناء سُلطة، وتأمين وسائل القوة الكفيلة بالدفاع عنها».

د. برهان غليون

«بحذاقته كعالم اجتماع، ونفاذ بصيرته كباحث ميداني، استطاع ميشيل سورا خرق أقنعة الأنظمة الكبرى التي اختزلت أحداث المشرق بظواهر عارضة محلية للصراع بين الإمبريالية والاشتراكية كما كان يُردد آنذاك. وأن تحليله لواقع المجتمع السوري وتشريحه لنظام الحكم وما نتج منه من عنف، يسمح لنا بفك رموز الانتفاضة السورية الحالية منذ اندلاعها في ربيع ٢٠١١م أكثر مما تمّ إنتاجه من دراسات صدرت عقب هذه الانتفاضة. وأن ثمة أجيالاً من الباحثين في العالم أجمع يعودون في أعمالهم البحثية إلى العمل التأسيسي الذي وضعه سورا، لكونه يبقى مرجعاً ضرورياً لإجراء أي بحث جدّي حول المشرق العربي، وسورية ولبنان بشكل خاص».

د. جيل كيبل

الثمن: ١٤ دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-431-138-7



الشبكة العربية للأبحاث والنشر

المكتب الرئيسي - بيروت

هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ - ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧

E-mail: info@arabiyanetwork.com



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING